This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

PHILOSOPHIE

des

Geistes

oder

ENCYCLOPÄDIE

der

gesammten Geisteslehre.

Von

Dr. JOSEPH HILLEBRAND,

Grosshcrzoglich Hessischem Oberstudienrathe, ordentl. öffentlichem Professor der Philosophie an der Universität und Direktor des akadem. Gymnasiums in Giessen.

Erste Abtheilung.

Ontologische und psychologische Betrachtung des Geistes.

Ἡ θεωρια το ἡδιστον και ἀριστον.
Arist. Metaph. XII, 7.

Zweite Auflage.

MANNHEIM.
Verlag von J. Bensheimer.
1842.

UNIV. OF
CALIFORNIA

3D25
H5

VORREDE.

Ανευ μεν γαρ των καθολου
ουκ εστιν επιστημην λαβειν.
Aristot.

Qui in philosophia et contemplationibus universalibus positum omne studium inane atque ignavum arbitratur, non animadvertit, singulis professionibus et artibus exinde succum et robur suppeditari.
Baco.

Die Geschichte bestätiget, was Aristoteles und Baco in obigen Worten behaupten — ohne Metaphysik weder Möglichkeit noch Förderniss wahrer Wissenschaft. Das selbstständige Gedeihen der Empirie ist nur scheinbar; die Tochter vergisst, dass sie eine Mutter hat, der sie ihr Erstes verdankt, nämlich das Leben. Das reiche Schiff positiv-wissenschaftlicher Resultate schwimmt auf der Welle der Spekulation. Die Eigner fahren lustig und der Ladung froh dahin, ohne zu begreifen oder auch nur zu bedenken, welches Element sie trägt. Wie nun die Wissenschaften ursprünglich in der Wiege der Philosophie gelegen und darin gepflegt worden, wie sie allmälig erstarkten und in eigenthümlicher Bestimmtheit

71983A

hervortraten, wie sie erwuchsen und neue Epochen entwickelten — Alles im Elemente spekulativer Denkstrebung — von den Eleaten bis auf Aristoteles, von Baco bis auf Kant — wer sollte es nicht wissen, wenn er die Geschichte kennt? Daher muss die Philosophie nie ermüden in der Erforschung des Grundes, welcher, noch so vielseitig bestimmt, immer neuer Bestimmungen fähig bleibt, denn sein Wesen ruhet in der Unendlichkeit selbst.

Die Philosophie ist aber ganz eigentlich die Wissenschaft des Allgemeinen, nicht des abstrakt-leeren, sondern der sich selbsterfüllenden Allgemeinen. Daher kann sie auf dem Wege bloser Analytik nie gedeihen, sie bedarf nothwendig der Konstruktion. Was man diese auch verdächtigen mag, sie behauptet ihr Recht, weil es ein unveräusserliches ist. Sowie indess das Allgemeine selbst keine Wahrheit hat ohne die Identität mit seinem Inhalte, so kann es keine Konstruktion geben ohne Bestimmung im Besondern. Die Analytik wird daher stets Bedingung wahrer spekulativer Konstruktion bleiben.

Hiermit ist der Standpunkt angedeutet für vorliegende Arbeit. Ihr Zweck ist der reine, aber volle Begriff des Geistes, ihre Methode die allgemein-bestimmende, eben die konstruktive. Sie achtet die Erfahrung, weil sie in ihr das Wesen sucht; aber eben diese Achtung ist zugleich der Grund nothwendiger Erhebung über sie.

Was den Plan betrifft, so ist er in der Kürze dieser:

Die Untersuchung geht von den allgemeinsten Wesenbestimmungen des Geistes aus, sie schreitet fort zu dem Begriffe der menschlichen Geisteswirklichkeit und erhebt sich aus dieser zur Bestimmung der Geisteswesenheit im Göttlichen. Diesemnach ergeben sich für die architektonische Anordnung der Schrift drei Hauptpartien, welche bezeichnet werden als ontologische, anthropologische und theologische Betrachtung des Geistes.

Die Anthropologie des Geistes enthält für sich wiederum drei besondere Seiten, nämlich die Lehre von der individuellen Subjektivität, von der freien Objektivität und der geschichtlichen Wirklichkeit des Geistes — oder die Psychologie, Pragmatologie und Philosophie der Geschichte. Die Pragmatologie, oder die Theorie von der objektiven Freiheit (von der subjektiven Freiheit in der Identität mit der Objektivität ihres Wirkens), betrifft die Objektivität im Begriffe (in der Wissenschaft), die Objektivität in der Handlung (im Leben), die Objektivität im freien Werke (in der Kunst). Sie begreift daher ihrerseits drei Disciplinen, welche wir Logik, Ethik (Moral und Politik) und Aesthetik nennen wollen.

Die Philosophie der Geschichte leitet die Betrachtung hinüber in das theologische Gebiet; und so beschliesst die theologische Geisteslehre

das Ganze, dessen systematische Konsequenz wesentlich zu seiner philosophischen Bedeutung und Wahrheit gehört. Denn, was auch über System und Systemsucht unter dem Schilde der bekannten Göthe schen Ironie *) von Verständigen und Unverständigen gewitzelt werden mag — es ist eine ewige Wahrheit, dass ohne System keine Wahrheit erkannt wird, so wahr als die Welt selbst, in der wir sind, leben und denken, ein System der Wirklichkeit ist. Die blose (abstrakte) Systemmacherei und die Philosophie, als System des (realen) Begriffes, sind freilich zwei verschiedene Dinge. Aber es ist überall nichts leichter, als den Unterschied zu ignoriren. Diese Ignoranz ist die Gedankenlosigkeit der Anmassung.

Fragt man, wie sich das nachfolgende System zu andern Systemen verhalte, so antworte ich: es verhält sich zu keinem, was man nämlich so gewöhnlich verhalten zu nennen pflegt. Es hat nur ein Verhältniss zu sich selbst. Wohl aber hat es sich von Allen genährt, insofern Alle in der Geschichte der Philosophie die Philosophie selbst sind. Ich nehme keinen Anstand, über jedes philosophische System das Urtheil der Verdammung zu sprechen, das da die Philosophie in ihrer Geschichte absichtlich ignorirt. Ich bin kein Philo-

*) Mit Worten lässt sich trefflich streiten,
Aus Worten ein System bereiten.

Faust.

soph auf eigene Faust, eben weil ich ein Philosoph seyn möchte. Lassen wir die Möglichkeit des Vergleichs bei Seite, so frage ich: War Plato etwa kein Philosoph, weil er die Philosophie nicht mit sich selbst anfing, sondern die Philosophie der gesammten Vergangenheit zum Inhalte der seinigen machte? Vielmehr müssen wir sagen, dass Platon darum der grosse Philosoph wurde, weil er demüthig genug war, nicht ohne die Eleaten, ohne Pythagoras, Heraklit und Sokrates, ja selbst nicht ohne die Sophisten philosophiren zu wollen. Vielleicht meinen aber Viele (und das Meinen ist die Tagesordnung), dass die gesammte Kultur der Menschheit aus improvisirten Aphorismen bestehen müsse, wenn sie was zu bedeuten haben solle. Wendet man diese Meinung auf die Arbeit an, welche hiermit als Beitrag zur organischen Fortbildung der Philosophie erscheint, so wird man ihr kurzweg den Elekticismus zum Pathen geben und damit die Sache als abgemacht betrachten. Der Eine wird sagen, sie sey atomistisch-leibnitzisch, der Andere wird sie in vielen Beziehungen spinozistisch, ein Dritter wiederum vielleicht hegel'sch u. s. w. finden. Ich aber sage, dass sie nichts von Allem ist, sondern nur ein System im Leben und durch das Leben des organischen Gesammtsystems der sich geschichtlich bestimmenden Philosophie überhaupt. Ich denke mit Allen und durch Alle, eben weil ich denke. Kurz, wer die Ehre

haben will, als Philosoph geachtet zu werden, muss zunächst die Philosophie selber achten, wo und wie sie auch erscheine. Selbst die Polemik, mag sie auch noch so scharf seyn, muss die Sache, d. h. hier, den Gedanken achten. „Zur Erhaltung der Wahrheit, sagt Aristoteles, scheint es wohl ziemlich, ja nothwendig zu seyn, die privaten Beziehungen (ὀικεια) bei Seite zu setzen, zumal wenn wir Philosophen sind". *)

Zu meinen frühern philosophischen Schriften steht die gegenwärtige in keinem andern Verhältnisse, als in dem des bestimmten Resultats zu allerlei vorbereitenden und einleitenden Studien. Nur die universalphilosophischen Prolegomena haben eine nähere Beziehung, obwohl auch in ihnen die Unbestimmtheit des Gedankens noch zusehr vorherrscht.

Aus buchhändlerischen Rücksichten erscheint das Werk in zwei Abtheilungen; seinem Wesen nach war es für einen Band und für gleichzeitige Ausgabe des Ganzen berechnet. Es ist zusehr in einem bestimmten Organismus gedacht und ausgeführt, als dass ihm dieser Partikularismus der Bekanntmachung nicht nachtheilig seyn sollte.

Ehe ich diese Vorrede schliesse, habe ich noch zwei Bemerkungen zu machen. Die eine betrifft die Druckfehler. Nicht leicht dürfte eine andere Schrift hierin ein herberes Schicksal zu beklagen

*) Δοξειε δ' ἀν ἰσως βελτιον εἶναι και ὠφελιμον ἐπι σωτηρια γε της ἀληθειας και τα οἰκεια ἀναιρειν, ἀλλος τε και φιλοσοφους ὀντας. *Ethic. Nicom. I, 4.*

haben. Von der Interpunktion rede ich nicht. Es genüge zu sagen, dass sie selten meiner Absicht entspricht. Der sinnige Leser kommt leicht darüber weg. Aber die Druckfehler — sie sind meistens wahre Todsünden; denn sie haben sehr oft meinen Gedanken geradezu gemordet. So z. B. S. 42, wo es von der Natur statt „sie kann nie Geist werden", heisst: „sie kann ein Geist werden"; oder ebendaselbst, immer statt nimmer gesetzt ist; oder S. 35, wodurch das Wort „wenig" statt „ewig" das gerade Gegentheil des beabsichtigten Gedankens ausgedrückt wird. Ich muss daher den wohlwollenden Leser, d. h. denjenigen, der das Buch seiner Gedanken wegen liest, freundlich bitten, zuvor das beigefügte Sündenregister flüchtig anzusehen. Verhältnisse, über die ich nicht wohl gebieten konnte, erlaubten mir die Korrektur nicht. An Ermahnungen hat es meinerseits nicht gefehlt. Die andere Bemerkung geht auf ein früheres literarisches Vorhaben, dessen ich selbst öffentlich Erwähnung gethan, ich meine die Geschichte der scholastischen Philosophie. Es möchte wohl für immer auf sich beruhen, indem ich einerseits bei meinen vielen anderweiten Geschäften schwerlich hinlängliche Musse finden dürfte für ein so umfassendes, auf mannichfaltige Studien zu gründendes Werk, andererseits aber, wie ich bald erfahren konnte, meine damaligen literarischen Mittel nicht hinreichten, um die Unternehmung nach allen wesentlichen Beziehungen mit der Konsequenz und Sicherheit durchzuführen.

Und so empfehle ich denn das Gegenwärtige statt des Versprochenen zu freundlicher Aufnahme, mit welcher selbst eine scharfe Zurechtweisung wohl bestehen kann. Denn die wahre Freundlichkeit gegen ein Buch, das sich rühmen darf, den Ernst des Denkens zu seinem Vater zu haben, besteht darin, dass man sich auf sein Naturell einlässt, d. h. seine Gedanken zu erkennen und nach ihrem etwaigen Werthe anzuerkennen sucht, mögen sie auch nicht gerade die unsrigen seyn.

Giessen, im Juli 1835.

Der Verfasser.

INHALT.

Erster Theil.

Ontologie des Geistes.

Einleitung. . . . . S. 3 — 6
Erster Abschnitt. . . . . S. 7 ff.
Das Seyn und Daseyn . . . . . S. 7 — 38
Zweiter Abschnitt. . . . . S. 39 ff.
Die Natur und der Geist. . . . . S. 39—64
Dritter Abschnitt . . . . . S. 65 ff.
Das Wesen und die Wirklichkeit des Geistes S. 65—80

Zweiter Theil.

Anthropologie des Geistes.

Einleitung. . . . . S. 81 — 84

Erste Abtheilung.

Psychologie.

I.

Metaphysik der Seele, oder von der absoluten Wirklichkeit der Seele.

Erster Abschnitt. . . . . S. 87 ff.
Die Seele unter der Kategorie der absoluten Geistigkeit . . . . . S. 87 — 98
Zweiter Abschnitt. . . . . S. 99 ff.
Die Seele unter der Kategorie der obsoluten Leiblichkeit . . . . . S. 99 — 114
Dritter Abschnitt . . . . . S. 115 ff.
Die Seele unter der Kategorie der absoluten Zeitlichkeit. . . . . S. 115—128

II.

Physik der Seele,
oder von der relativen Wirklichkeit der Seele. . . . . S. 129

Erster Abschnitt.

Die Metamorphose der Seele. . . S. 131 ff.
A. Die produktive Metamorphose . . S. 142 ff.
B. Die reproduktive Metamorphose. . S. 211 ff.
C. Die symbolische Metamorphose . . S. 234 ff.

Zweiter Abschnitt.

Von den Grundformen der Seelenthätigkeit. . . . . S. 265 ff.
A. Die Intelligenz. . . . . S. 268 ff.
B. Der Wille. . . . . S. 296 ff.
C. Die Phantasie. . . . . S. 328 ff.

Dritter Abschnitt.

Die Phänomenologie der Seele . . S. 353
A. Die Phänomenologie des Wachens. . S. 354
B. Die Phänomenologie des Schlafs . . S. 368
C. Die pathologische Phänomenologie . S. 381
D. Die charakterologische Phänomenologie. . . . . S. 396

ERSTER THEIL.

ONTOLOGIE DES GEISTES

UNIV. OF CALIFORNIA

ERSTER THEIL.

ONTOLOGIE DES GEISTES.

Einleitung.

Was immer der Geist auch seyn möge; seine Wirklichkeit fällt in das Gebiet des Seyns, welches in sich wesentlich Eins und im Allgemeinen identisch ist. In dem Grundbegriffe des Seyns muss daher auch der substanzielle Begriff des Geistes seine nothwendigen Bestimmungen haben. Das reine Denken, als Quelle und Princip der wesenhaften Begriffe und als einzige Gewähr der absoluten Wahrheit, entscheidet über das Seyn und hat den Begriff desselben zu seinem nothwendigen Inhalte oder als seine eigene Wirklichkeit. Es ist die absolute Sichselbstsetzung des Seyns, die apodiktische Selbstaffirmation desselben.*) Was die sinnliche Anschauung bietet, was die empirische Analytik und Synthetik erkennt, hat sonächst nur den Charakter und Werth des Zufälligen und kann allein durch das reine Denken zur Gewissheit seines Begriffes ver-

*) Vergl. Meine „Universalphilosophischen Prolegomena" S. 1 u. 47.

mittelt werden. Dieses geschieht, wenn das Denken die Identität seiner selbst und jenes empirischen Stoffes anerkennt. Denn beide bilden vom Standpunkte der Wahrheit aus keine Gegensätze; was nothwendig im Gedanken ist, muss es auch in der Wirklichkeit seyn, und die richtige Erfahrung ist gleichsam die Peripherie des centralen Gedankens. Der nothwendige Gedanke existirt in der Gegenständlichkeit der Dinge. Die Identität des reinen Denkens (nicht des zufälligen Vorstellens) und des Realen muss als der absolute philosophische Ur- und Grundgedanke gesetzt werden. Dieser Gedanke bildet den archimedischen Punkt aller Wissenschaft, ohne welchen über Wahrheit und Bedeutung der Dinge nur gefühlt, gefabelt oder geträumt werden kann. Er ist die reine Selbstwirklichkeit des Denkens und gerade darin absolut nothwendig. Ohne ihn giebt es keine andere Wahrheit, als die sogenannte relative, welche mit sich selbst anfangen und nicht anfangen soll und eben darum nur eine Täuschung oder vielmehr eine traurige Resignation auf die Wahrheit selbst ist.*)

*) Die Identität des reinen Gedankens und der realen Gegenständlichkeit wird von Philosophen und Nichtphilosophen vielfältig für eine Einbildung, eine Unmöglichkeit oder für etwas noch Schlimmeres gehalten, und doch wird sie allen spekulativen Systemen, ja man darf sagen, aller eigentlichen Wissenschaft, (wenn auch ohne selbstbewusste und positive Anerkennung) als Voraussetzung zum Grunde gelegt. Wo dieses nicht geschieht, geräth die Wissenschaft entweder in absoluten Skepticismus, womit sie sich selbst aufhebt, oder auf die haltungslose Selbsteinbildung einer an sich undenkbaren und damit eben unmöglichen rein objektlosen Subjektivität. Freilich wird es darauf ankommen, ob und wie jene Identität den wesentlichen Forderungen des Denkens selber gemäss aufgefasst wird. Sie wird hier nicht in dem Sinne eines ab-

Das Wesen des Geistes, worauf die philosophische Wissenschaft sich richtet, kann demnach nicht aus der blosen Erfahrungskunde erkennbar

soluten Idealismus oder auch einer sogenannten absoluten Identität gesetzt, sondern in dem einer absoluten subjektiv-objektiven Einheit. Wie das vollendete Werk eines Künstlers mit seinen Ideen identisch ist und beide in der Einheit desselben Seyns zusammenfallen, ohne dass darum beide rein unterschiedlos sind; so auch das reine Denken und die Gegenständlichkeit der Dinge, der nothwendige subjektive Begriff und seine objektive Existenz. Auch folgt aus der behaupteten Identität keinesweges, dass die Objektivität des Seyenden sich nach der Subjektivität des Vorfalleus richten müsse; sondern nur dieses, dass nothwendiges Denken und Seyn gewissermasen in einer prästabilirten Harmonie stehen. — Dass mit der Forderung und Behauptung der Möglichkeit und Nothwendigkeit einer absoluten Wahrheit die Anmassung nicht ausgesprochen werden soll, als lasse sich in jedem besondern Falle die relative Wahrheit sofort auf ihre absolute Voraussetzung schlechthin und apodiktisch zurückführen, bedarf wohl kaum der Versicherung. Es sollte hier nur das Allgemeine dieses Verhältnisses, insofern darin der wahre Selbstanfang der Philosophie gelegen ist, der Jakobischen Lehre, so wie allen ähnlichen älterer und neuerer Philosophen, gegenüber festgestellt werden. Ueberhaupt wird die Möglichkeit absoluter Wahrheit für das Erkennen und Wissen von uns nur in dem Sinne in Anspruch genommen, als damit bezeichnet werden soll, dass das, was der Nothwendigkeit des freien Denkens gemäss schlechthin anerkannt werden muss, auch absolut wahr seyn müsse. Die weitere besondere Ausführung und Nachweisung muss die Theorie des Geistes in ihrer Entwickelung selbst darbieten.

Hinsichtlich der Identität des Seyns und Denkens könnte hier wohl an die interessante platonische Ansicht erinnert werden, nach welcher die Ideen sowohl subjektiv in der Erinnerung des Geistes die Grundlagen des wahren Denkens, als auch objektiv die realen Grundlagen der substanziellen Wesenheit seyn sollen; woraus die natürliche Folgerung entstand, dass einerseits der menschliche Geist nur durch sein freies, apriorisches Denken die Dinge, wie sie ihrem Wesen nach sind, erkennen könne, und dass andererseits diese Erkenntniss allein durch die philosophische Dialektik zu vermitteln sey, dass mithin die Philo-

seyn; vielmehr müssen seine Grundbestimmungen mittelst rein spekulativen Denkens aus den nothwendigen Grundbegriffen des Seyns und Daseyns hergeleitet werden. Diese Untersuchungen nun, in ihrer spekulativen Abstraktion festgehalten und zusammengefasst, bilden die ontologische Grundlage der Geisteslehre. Der natürliche Fortschritt derselben bestimmt sich in der Weise, dass

1) Seyn und Daseyn in ihrer ursprünglichen Begriffsnothwendigkeit dargestellt,
2) der etwaige Unterschied und das Verhältniss zwischen Natur und Geist nachgewiesen, und
3) jenen Prämissen gemäss, die eigenthümliche Wesenheit und Wirklichkeit des Geistes selbst oder sein selbstständiger substanzieller Begriff zur Erkenntniss gebracht wird.

---

sophie überhaupt als die Wissenschaft von dem Ansichwahren, von der Wesenheit und absoluten Nothwendigkeit des Wirklichen betrachtet werden müsse.

ERSTER ABSCHNITT.

Das Seyn und Daseyn.

Das Denken setzt in seiner reinen Selbstthätigkeit als seinen nothwendigen Anfang das Seyn, sowohl an sich selbst (am Denken) als ausser sich, sich gegenüber. Ob und wiefern nun das Seyn ein bloses Wirken ist; ob dieses an ihm vorgeht als seine Folge, sein Attribut, oder ob beide schlechthin Eins sind — diese und ähnliche Fragen bleiben für's Erste unberührt; sie bilden und erledigen sich im Fortschritte des Denkens selbst. „Dass das Seyn ist und das Nichtseyn nicht seyn kann," wie Parmenides lehrt,*) ist deshalb der allgemeine ontologische Ursatz. Er wird nicht vorausgesetzt, nicht postulirt, sondern ist eben der erste Selbsterweis des Denkens; welches freilich in der gegebenen konkreten Vollziehung weder überall mit ihm beginnt, noch zu beginnen braucht. Sollte sich aber das Seyn nicht ursprünglich an das Denken knüpfen, oder sollte dieses selbst ohne das Seyn bestehen; so würde es nur der Erweis des Nichts seyn, sowohl überhaupt als auch an seinem eigenen Selbst — somit eine absolute Negation, eine Selbstunmöglichkeit.

*) Vgl. die Fragmente des Parmenides bei Fülleborn, Beiträge zur Gesch. d. Philos. St. 6.

Liegt nun das Seyn nothwendig im Denken, d. h. kann das Denken nur Denken seyn, insofern das Seyn sowohl subjektiv als objektiv seine Voraussetzung und seine Wirklichkeit ist; so muss dieses auch allein dessen wesenhaften Begriff zur Erkenntniss bringen können. Solches geschieht, indem das Denken seine eigene Wirklichkeit geltend macht; denn diese ist die allgemeine formale Regel aller möglichen und wahren Realität. Die denkende Wirklichkeit aber ist zunächst die Anerkennung eines schlechthin Positiven. Hierin spricht sich daher sofort das Grundwesen des Seyns aus. Diese absolute Positivität wird indess vom Denken nicht als eine rein unmittelbare, gleichsam abstrakt allgemeine Einheit anerkannt, sondern als eine in sich vermittelte und konkret bestimmte. Insofern ist die denkende Wirklichkeit die Bejahung der Identität des Einen und Vielen, des Allgemeinen und Besondern, aus dem Gesichtspunkte der Vollziehung der absoluten Positivität. Nur wo diese Identität als eine vollendete von ihm anerkannt werden muss, hat es die Erfüllung seiner eigenen Wirklichkeit, die Wahrheit. Ihm widerspricht demnach jede einseitige abstrakte Setzung sowohl des Einen und Allgemeinen, als auch des schlechthin Konkreten und Besondern oder der absoluten Vielheit. Ihm ist nicht das Absolute für sich und das Relative neben und nach ihm, nicht hier der Grund und das Begründete dort; sondern jenes ist in diesem und dieses in jenem als unmittelbare Identität. Das logische Princip der Identität ist daher das oberste und erste, aus dem das des Widerspruchs sich erst ableitet; denn es ist der Ausdruck der Wesenheit des Denkens. Der Begriff der reinen Absolutheit enthält zunächst nicht den Gedanken der völligen Unbedingtheit, sondern den

der vollendeten Identität des Einen mit allem Vielen, woraus die Unbedingtheit selbst nur als Folge sich ergiebt. In seiner Art absolut ist Jedes, was die adäquate Identität eines Einen mit seinem vielseitlichen Inhalte darstellt. Eben wegen jener Identität ist daher auch abstrakt das Eine der Grund des Vielen, das Allgemeine die Wesenheit des Besonderen, das Absolute die Quelle aller möglichen Dinge. Hieraus ergiebt sich sofort, dass eben so wenig eine rein abstrakte Allgemeinheit des Denkens, als eine abstrakt unendliche einzige Substanz, oder auch eine abstrakt fertige Identität, in welcher alle Unterschiede verneint werden, als das alleinige wesenhafte Seyn zu setzen ist. Vielmehr setzt der Gedanke der Allgemeinheit den der Besonderheit, der Gedanke der Einheit, den der Vielheit und der Gedanke der Identität, den des Unterschieds nothwendig voraus. Das abstrakte Fürsichdenken, das absolute Auseinanderhalten jener Beziehungen ist Folge einer sich einseitig fixirenden Reflexion, einer Reflexion, die sich aus ihrer vermittelnden Bedeutung, welche ihr allein eignet, zur Bedeutung des Denkens überhaupt erhebt und damit sich eine spekulative, metaphysische Diktatur anmasst. Die Reflexion ist in ihrem wahren Geschäfte nur analytisch; sie trennt, stellt gegenüber und vergleicht. Hiermit ist aber die Aufgabe des Denkens in ihrem ganzen Umfange nicht vollzogen. Vielmehr ist das letzte oder Endstreben des Denkens die synthetische Ausgleichung, eben die Erkenntniss der konkreten Identität als nothwendiger Bestimmtheit der abstrakten.

Der vorhergehenden Betrachtung gemäss kann also das sich selbst gleiche und sich selbst genügende Denken den wahren Begriff des Seyns weder

in einer reinen Allgemeinheit, noch in irgend einer absoluten Indifferenz finden; vielmehr muss es denselben in einer unendlichen Reihe von substanziellen Dingen anerkennen, welche als solche nothwendige Realität haben und zu sich selbst in gegenseitiger und stufenartiger Beziehung stehen, so zwar, dass die höheren Substanzen nur unter Voraussetzung der niederen sind, alle aber mit dem Zwecke, das Seyn in seiner ewigen absoluten Positivität darzustellen, oder eben wesentliche Glieder eines realen Systems zu seyn und eben hierin ihre eigene Selbstrealität zu besitzen. In diesen Begriff des Seyns fällt als nothwendiges Moment die Idee einer höchsten Substanz, welche insofern vorzugsweise die absolute zu nennen ist, als die unendliche Reihe der untern für sie ist, und sie selbst daher diese gewissermassen schlechthin bedingt. Diese höchste Substanz schliesst somit ihrer Absolutheit ungeachtet nicht (wie die spinozistische) die Substanzialität der einzelnen Dinge aus, sondern fodert sie vielmehr zu ihrer eigenen Möglichkeit. Oder, sie könnte eben nicht höchste und absolute Substanz seyn, wenn es nicht wirkliche untergeordnete Substanzen gäbe; sie könnte keine Unendlichkeit haben, wenn nicht unendlich viele endliche Substanzen zugleich beständen. Die einzelnen Dinge sind demnach nicht ihre vielfach modificirten Attribute und Offenbarungsweisen; sondern ihre realen Voraussetzungen, für welche sie selbst wieder höchster und letzter Zweck ist. Eben so wenig als die unendliche höchste Substanz alleinige und ausschliessliche Substanz ist, fodert sie zu ihrer Substanzialität einen unendlichen Vernichtungsprocess der endlichen Dinge. Vielmehr würde sie aus diesem Wege keine wahre Real-Unend-

lichkeit haben können, theils weil sie erst durch das Vernichten sie selbst werden müsste, theils weil ihr die vernichteten endlichen Dinge gewissermassen fehlten. Denn dass sie dieselben als verschwindende Momente habe, macht ihre höhere Substanzialität nicht aus; sondern dies, dass sie dieselben in ihrem eigenen Bestehen als nothwendige Real-Bestimmungen gelten lässt und als solche sich unterordnet. Damit die Blüte sey, wird Wurzel und Stamm nicht vernichtet; vielmehr je kräftiger diese beharren, desto vorzüglicher wird jene seyn.

Das Seyn ist demnach wesentlich Daseyn und nur dieses, d. h. eine in unendlicher Vielheit des Einzelnen unmittelbar bestimmte konkrete Wirklichkeit, gegenüber einem sogenannten reinen Seyn, d. h. einer Allgemeinheit, welche blos ein reflexives Abstrakt ist und, als solches festgehalten, ohne Wesenheit und Wahrheit. Insofern nun das Seyn nur in dem innersten Komplexe aller substanziellen Wesen besteht, können diese auch als seine Bestimmungen betrachtet werden; so wie jedes substanzielle Einzelwesen nur ein immanenter Komplex von Bestimmungen ist.

Das Denken ist diesem nach in seiner wahren Realbedeutung ein subjektiver Bestimmungsprocess des Seyns, nicht als ob es demselben allererst Bestimmungen geben könnte, sondern insofern es, als identisch mit ihm, die demselben nothwendig eignenden Bestimmungen in einem unendlichen Fortschritte seiner selbst zum Bewusstseyn bringt, also dessen nothwendigen Begriff gestaltet.*) Der wahre Fortschritt des Denkens, namentlich der

*) Das Daseyn ist insofern (um mit einem berühmten Philosophen zu reden) ein Begriff, als das, was das Denken zum

wissenschaftliche, besteht also darin, dass die das Seyn an und für sich konstituirenden Dinge einerseits in ihren besondern realen Bestimmungskomplexe vollständig erkannt, also zum Begriffe gebracht, und andererseits mit diesem ihren Sonderbegriffe als wesentliche Bestimmungen des Seyns, als substanzielle Momente des unendlichen realen Gesammtkomplexes, aufgefasst werden. Das wahre wissenschaftliche Denken darf deshalb das Daseyn und die Dinge eben so wenig willkürlich-abstrakt konstruiren, als es bei der isolirenden Auffassung des absolut Konkreten oder bei der blos reflexiven Festhaltung und Zusammenstellung des Einzelnen und der Bestimmungen eine wirklich wesenhafte Erkenntniss erreichen kann. Es ist vielmehr die innerste Einheit der Analysis und Synthesis und hiermit in der That die Auffassung der Identität in der substanziellen Unterschiedenheit der Dinge.

Nicht alles, was wirklich ist, ist indess Substanz. Diese besteht vielmehr in einer einfachen, in sich konkret bestimmten (hypostasirten) Selbstkraft,*) die als solche ihre ursprüngliche, überzeitliche Eigenthümlichkeit und mittelst dieser ein besonderes Verhältniss zu andern Selbstkräften

---

Begriffe vermittelt, in seiner Wirklichkeit, also objektiv, mit den entsprechenden Bestimmungen vorhanden seyn muss. Hieraus folgt aber nicht, was jener Philosoph weiter behauptet, dass Alles, was ist, in seiner Wahrheit nur die Idee und ihr Begriff sey. — Das Grundprincip der Erkenntniss spricht sich vielmehr richtiger in dem Satze Spinoza's aus: *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum. Eth. Pars I. propos. 7.* Doch ist bei uns die metaphysische Begründung dieses Satzes eine ganz andere als bei Spinoza.

*) Selbstkraft im Unterschiede von blos empirisch erscheinenden Kräften, welche nur Attribute und Wirkungen jener sind.

hat, welches Verhältniss in allen Hinsichten in einer Summe von Wirkungen beruhet; denn jede Kraft ist zugleich Wirken, sey es ein negatives, d. h. ein Gegendruck gegen Beschränkung, oder ein positives, ein wirklich protensives Thätigseyn. Jede Substanz hat daher nothwendig ein immanentes Selbstthun; es eignet ihr ein ursprüngliches Wirken von innen, von sich aus, und gerade auf dem Grunde dieses immanenten Selbstthuns ist sie Substanz. Durch dieses Selbstwirken, welches nothwendig auch ursprünglich gegenseitig ist, bestehen die Substanzen in dem Verhältnisse der Einheit und Verschiedenheit, haben sie einen ewigen wesenhaften, realen Zusammenhang. Bei der Erforschung des Substanziellen wird also dasjenige, was blos Verhältnisserscheinung ist, wohl zu unterscheiden seyn von dem, was urkräftig besteht. Daher der Wechsel und der Nichtwechsel, das Werden und das Bestehen, die Veränderung und das Unveränderliche. Was wahrhaft Substanz ist, ist ewig, ist unveränderlich und in sich wechsellos, Die sinnliche Wahrnehmung bringt zunächst das Veränderliche zum Bewusstseyn; das Denken dagegen muss nach Massgabe der Veränderung die Substanzialität und Urwesenheit erfassen. Denn die Veränderung ist das eigenthümliche wahrnehmbare Verhältniss eigenthümlicher Substanzen zu andern. Obgleich also die Veränderung der Substanz und dem Wesen als solchem fremd ist; so hängt sie doch davon ab; indem sie sich darstellt nach Massgabe der Ureigenthümlichkeit der Substanz. Sie ist die Substanz in ihren sinnlich-endlichen Stellungen. Je mehr nun das sinnsich bestimmte Auffassen der Dinge ohne Rücksicht auf die Substanz vorwaltet; desto mehr wird die Veränderung, der Wechsel und das Werden an die

Stelle des Wesens gesetzt und für das wahre Seyn genommen.

Das Seyn ist demnach eine unendliche Positivität, jedoch nicht in abstrakter Absolutheit, sondern in ursprünglich nothwendigen, unendlich vielen substanziellen Positivitäten, somit als Daseyn wesenhafter Dinge. Das Daseyn als solches ist demnach ewig und über aller endlichen Zeit; denn es ist alleiniges Seyn, ausser welchem nur das Nichts seyn könnte, dessen reale Möglichkeit schlechthin undenkbar bleibt. Es besteht aus ursprünglichen Substanzen, die somit ihrerseits ewig seyn müssen. Jede Frage nach Ursprung und Ende des Seyenden hat demnach für das reine Denken keine weitere Bedeutung. Sie ist Folge blos sinnlich-empirischer Vorstellungsweise und setzt eben die Veränderung in das Gebiet des Wesens und umgekehrt dieses in das Gebiet der Veränderung hinüber. Vor dem spekulativen Begriffe giebt es blos ein Seyendes, welches als solches ein für allemal da ist und in seinem unendlichen ewigen, zeitlosen Da seine Absolutheit hat. Das Seyn ist durch sich und ohne ein Anderes; es ist die reale Ewigkeit. Weil das Seyn ist, darum ist es ohne Anfang und Ende. Ausser dem Seyn ist Nichts, auch kein Begriff oder Gedanke. Dieser kann daher auch kein Vor und Nach in Beziehung auf das Seyn denken. Hierin beruhet die ewige Selbstnothwendigkeit des Seyns. Die sinnlich motivirte Festhaltung des Einzelnen, die Absonderung der Verhältnissexistenz, der Erscheinungen, von den Substanzen führt auf die Formen zeitlicher und räumlicher Daseynlichkeit, auf das rein Endliche, auf die wesen- und damit einseitslose Vielheit, welche in ihrem abstrakten Gegensatze mit Recht von den Eleaten als in sich

widersprechend erkannt und also für unmöglich erklärt wurde.*)

Ungeachtet nun aber die räumliche und zeitliche Form der Dinge nur in das Gebiet der Erscheinung gehört; so ist sie damit weder blos subjektive Vorstellung, noch absolut wesenlos. Denn da sie die Veränderung bezeichnet, diese aber in der Verhältnisslage der Substanzen zu einander aus dem Gesichtspunkte der individuellen, also endlichen Subjektivität besteht; so ist anzuerkennen, dass sie einerseits von der Substanzialität abhängig ist, andererseits aber in der ursprünglich bestimmten subjektiv-objektiven Stellung des anschauenden und erkennenden Wesens zu den Dingen überhaupt ihre Nothwendigkeit hat. Aus dieser individuellen und besondern Vollziehungsweise des Denkens ergiebt sich, wie dasselbe das Seyende zunächst in endlicher Folge erkennt (obwohl dieses selbst nicht in der Folge, sondern in absoluter Simultaneität ist) und also in seiner nothwendigen Entwickelung theils das endlich rein Konkrete der Erscheinung nach und nach fallen lässt, theils aber auch umgekehrt den blos abstrakten und leeren Begriff eines sogenannten reinen Seyns in den konkret-bestimmten Begriff des Seyenden und der Dinge mehr und mehr übersetzt, **) Hierin besteht auch die wahre und

---

*) Jene ewig bestehende Substanzialität der seyenden Dinge ist im Allgemeinen vergleichbar der οὐσια ἀκινητος des Aristoteles.

**) Dass das rein abstrakte allgemeine Seyn insofern einerlei ist mit dem Nichts, als ihm keine reale Positivität, sondern eine blos vorgestellte, zukommt, lässt sich wohl begreiflich finden. Um so weniger kann aber auch jener Begriff, in dessen blos reflexiver Festhaltung das Denken sich selbst nicht genügt, irgendwie geeignet seyn, das wirkliche Daseyn aus ihm zu konstruiren. Denn in der That kann aus Nichts Nichts werden, selbst aus einem Doppelten nicht. Mit Recht muss daher beim wissenschaftlichen Er-

wesentliche Aufgabe der Wissenschaft. Sie soll und kann in der That nichts Anderes seyn, als das Denken der ewigbeharrlichen Identität des Seyns und des konkret bestimmten Seyenden nach der ewig nothwendigen Identität des Denkens und des Seyns. Der Fortschritt der Wissenschaft durch alle besondern Wissenschaften hindurch ist nur der Fortschritt jenes Denkens. Es besteht aber ein solches Fortschreiten näher in der Erkenntniss des Kausalzusammenhangs im Seyenden. Dieser Zusammenhang ist ein wesentlicher, nicht insofern die Substanzen, die seyenden Dinge, ihr Seyn selbst zum Principe des erst werdenden Seyns eines Andern setzen könnten (dieses widerspricht dem Begriffe der Substanzialität, der nothwendigen Bedeutung des Seyenden), sondern insofern die Substanz eines Dings nur unter Voraussetzung anderer Substanzen von Anbeginn, oder mit dem ewigen Wesen des Daseyns überhaupt zugleich möglich war. Die Kausalität ist daher in ihrer metaphysischen Bedeutung nicht an die Zeitfolge geknüpft, in dieser Form erscheint sie nur im Gebiete der Veränderung und in der empirischen individuell-subjektiven Fortentwickelung der Auffassung der wirklichen Dinge. Das Kausalgesetz hat demnach nothwendig eine real-objektive, nicht blos einseitig formal-subjektive Gültigkeit; es offenbart seine Geltung zunächst

---

kennen die principale Forderung gestellt werden, dass überall das Reflexiv-Abstrakte in der Identität mit seiner konkreten vielseitlichen Bestimmtheit aufgefasst werde. — Mit Recht sagt Aristoteles; *μη οὐσιων ὂν των πρωτων ουσιων*, d. h. eben der substanziellen Einzelwesen, die er auch *ἀτομα* nennt) *ἀδυνατον, των ἀλλων τι εἶναι. Met. VII.* 16. Von jenen *πρωταις ουσιαις* etwa das gemeinschaftliche Wesen der besondern Stufen der Einzelsubstanzen, z. B. Gattungen. *Categ.* 3.

in der empirischen Wirklichkeit, hat aber seine Nothwendigkeit in der ursprünglichen, ewig nothwendigen und unveränderlichen Gegenseitigkeit der Substanzen. Oder die Substanzen wirken als solche aufeinander; in diesem Wirken besteht ihr Seyn, welches mit demselben identisch ist. Die Erscheinung, oder die Veränderung erweiset jenes Wirken, was an sich ein für allemal bestimmt ist, als ein vereinzeltes, folgemässiges.*) Im Denken ist daher auch die Kausalität als ein Grundgesetz wahrer Erkenntniss enthalten; denn es ist die ideale Parallele des Realen, oder eben identisch mit diesem. Nichts kann in der Realität real seyn, was nicht im Denken ideal ist und umgekehrt. Das spekulative Denken sucht den substanziellen Kausalverband, welcher die Erklärung des sinnlichen darbietet, und die wahre apriorisch aufgefasste Kausalität muss in dem sinnlichen Kausal-

*) Es bedarf nach Obigem kaum der Andeutung, dass in Kant's Lehre von der Welt des Wesens und der Erscheinung, von der Anwendung des Kausalgesetzes im Gebiete der Erfahrung eine Ahndung des wahren Begriffes vom Daseyn der Dinge gelegen ist, dass er aber in der Durchführung und wissenschaftlichen Darlegung desselben einerseits in den Grundirrthum der abstrakten Trennung des Denkens und des Seyns verfiel, andererseits das Verhältniss des Wesens zur Erscheinung nach seiner Innerlichkeit aufzuzeigen unterliess. Auf diese Weise musste nach Kant alles Wissen freilich ein rein relatives werden, welchem der Inhalt des Ansichwahren gänzlich abging. Er erhob deshalb in der That seine vorgebliche Metaphysik nicht viel oder vielmehr nur scheinbar über Hume's absoluten Empirismus und dieses zwar namentlich bei der Frage über das Kausalgesetz. Wenn das Kausalgesetz nur die Erscheinung betreffen und hier selbst wiederum ohne eigentliche Objektivität seyn soll; so ist darin für die Wissenschaft eben kein grösserer Trost gelegen, als in der Hume'schen Behauptung, dass alle Kausalität in der blosen Gewohnheit der Anschauung faktischer Zeitabfolge beruhe, sonst aber aller realen und wesenhaften Bedeutung ermangele.

nexus ihre vielseitlich bestimmte Identität finden. Hierauf beruhet die Ausgleichung der Erfahrung und Spekulation, wovon die Naturwissenschaft auffallende Beispiele giebt, welche dadurch nicht um ihre Beweiskraft gebracht werden können, dass nicht alle spekulativ aufgestellte Kausalität ihr Gegenbild in der empirischen Wirklichkeit erhält. Denn theils kann eine fragliche Spekulation der reinen Nothwendigkeit des Denkens entbehren, theils ist die damit verglichene Erfahrung vielleicht eine ungehörige, theils auch wird eine an sich richtige aprioriſch-erkannte Kausalität nicht sofort die entsprechende empirische Auffassung gewinnen und oft erst durch eine späte erweiterte Erfahrung die bethätigende Probe erhalten.

Aus dem Grundbegriffe des Daseyns ergiebt sich als allgemeinere Hauptfolge, dass bei der wesentlichen Differenz der Substanzen eine nothwendige Stufengegenseitigkeit derselben bestehen müsse. Es fodert dieses einerseits schon ihre einfache Verschiedenheit selbst, welche ohne Stufenverhältniss in der That realer Bedeutung entbehren würde. Denn da jede Substanz nur als eine Selbstkraft zu denken ist, welche sich als solche vollzieht; so liegt zunächst hierin die Nothwendigkeit der höheren und geringeren Macht, wenn ein bedeutsam mannichfaltiges Daseyn wirklich werden soll. Dem Wesen nach sind daher auch schon aus diesem Gesichtspunkte die Substanzen durchaus einfache Wesen, deren qualitative Verschiedenheit nur eine Machtverschiedenheit ist,*) welche

*) Aehnliches will wohl Aristoteles, wenn er sagt: ὡς γαρ ἐν τω ἑφεξης ὑπαρχει δυναμει το προτερον, ἑπι τε των σχηματων και των ἐμψυχων. *De anim. l. II.* 2. u. 3. Sehr bedeutsam äussert sich desfalls Leibnitz: *Il y a une infinité de de-*

in einer ursprünglich festgestellten, realen Position gegründet liegt. Hierin allein beruhet ihre substanzielle Qualität, welche identisch ist mit der selbstständigen Machtstufe und daher als Urqualität identisch mit dem Wesen, und, wie dieses, rein einfach. Alle besondern Eigenschaften eines Seyenden, der ganze Komplex derselben, sind nur inhärent, d. h. sie sind abhängig von der Urqualität und drücken nur die besondern Verhältnisse aus, in welche jene zu den andern, ihr ursprünglich-konnexen Substanzen für die individuelle Anschauung und Auffassung treten kann. Der wahre wesenhafte Begriff einer Realität wird daher nur in dem Maſse gewonnen, als das einfach Positive, die einfache Urqualität in Beziehung auf die empirischen Qualitäten erkannt und gewusst wird. Aus diesem Gesichtspunkte kann es desshalb auch weder wesenhafte Zusammensetzungen, noch Auflösungen geben. Was als Beides erscheint, ist eine blose Veränderung in den Beziehungen der empirischen Verhältnisse, eine Veränderung in den inhärenten Merkmalen, Bestimmungen oder Qualitäten, welche indess durch die Unverschiedenheit der selbstkräftigen, substanziellen Macht bedingt wird. Hierin findet Entstehen und Vergehen seine Möglichkeit, Bedeutung und Erklärung. Jene höhere substanzielle Selbstmacht ist übrigens keine blosé mathematisch-bestimmbare quantitative Stufenerhebung, sondern zugleich eine einfach qualitative, so dass die höhere Stufenmacht und Wesenheit gerade in der intensiveren Qualifikation beruhet oder da-

---

grés dans les monades les unes dominant plus ou moins sur les autres. Vgl. dessen *Principes de la nature p.* 33. *Opp. omn. Ed. Dutens.*

mit identisch ist. Die Bezeichnung „einfache Urqualität“ soll diese Bedeutung ausdrücken.

Die Nothwendigkeit des ursprünglichen, also wesenhaft realen Stufenunterschiedes der Substanzen wird aber noch deutlicher und unabweisbarer erkannt, wenn Bedacht genommen wird auf die Einheit aller im Seyn überhaupt. Diese Einheit ist nur gedenkbar und also auch real möglich, wenn eine unendliche Haltung, ein immanentes Band in der Vielheit der Dinge besteht. Die blose gegenseitige Differenz als solche enthält nichts der Art; vielmehr würde sie, aus dem Standpunkte reiner Aequipollenz (Gleichgeltung) das Princip gänzlicher Entzweiung und absoluter Vereinzelung seyn, welche, mit dem Begriffe des Seyns, (was doch in Allem seyn muss) zusammengehalten, einen unausgleichbaren Widerspruch darstellen würde. In dem Seyn ist absolute Positivität; die Negation bedeutet nur die Unrealität und Unmöglichkeit eines rein abstrakten Eins. Die Realität ist ohne Negation und schliesst diese in ihrem substanziellen Wesen, selbst als Vermittelungsmoment des unendlichen Processes, von sich aus; denn dieser besteht nicht an und in der Substanzialität und Wesenheit, ist vielmehr ihr grader Widerspruch. Die Negation kann blos als Methode der empirisch-individuellen Auffassung der veränderlichen Beziehungen gelten. Dem Wesen nach ist die negative Ausschliessung der Substanzen gegeneinander in der That die positive Vollziehung des Seyns; also selbst reale Positivität.

Die immanente Einheit des Seyenden, das wesenhafte Band des Vielen, ist die gegenseitige Bejahung und Forderung der Dinge als positiver Realitäten. Dieses Band beruhet daher allein in dem ursprünglichen ewigen Systeme des Seyen-

den, der Substanzen, einem Systeme, welches ebensowenig geworden, als das Seyn je geworden ist und werden konnte. Es muss mit dem Seyn gedacht werden.*) Ein solches System nun, in welchem eben die Identität, die Immanenz, das Wesen der Einheit bildet, kann aber nur durch Stufenverhältniss möglich seyn. Das Princip dieses Verhältnisses ist das des Daseyns selbst, nämlich die Aufhebung der reinen Selbstständigkeit des Vielen in vollendeter Einheit aus dem Gesichtspunkte der Vollziehung der absoluten Positivität. Auf jeder Stufe der Substanzialität offenbart sich jenes Princip, und jede ist daher auch eine besondere Darstellung des allgemeinen daseynlichen Typus. Je vollkommener die Herrschaft der Einheit über das Viele sich in einer Substanz ausspricht, je grösser also in ihrer Selbstkraft das Mafs der Positivität und seines Verhältnisses zur absoluten Positivität ist; desto wesenhafter und bedeutsamer ist die Stufe, welche sie einnimmt.**) In der höchsten Substanz ist die vollendetste Ausgleichung des Vielen, der reinste Ausdruck des daseynlichen Begriffs. Durch sie sind alle Substanzen gewissermassen untergeordnet, und ihre substanzielle Macht bewältiget sie alle, jedoch ohne sie aufzuheben oder zu vernichten.***) Eben darin, dass alle Substanzen als solche beharren und ihre selbstständige Macht, ihr Wesen behaupten, liegt

*) Vergl. oben.

**) Das Wesen einer Substanz ist die Macht der Selbstkraft. Die Wesenheit eines Dings ist demnach um so höher, je bedeutsamer eben die immanente Macht der Selbstrealität ist. Das Erkennen des ursprünglichen Wesens der Dinge steigert sich in dem Grade, als das immanente Stufenverhältniss ihrer Positivität zur Vorstellung kommt.

***) Vergl. oben.

die Möglichkeit, dass es eine höchste Substanz, eine höchste, gleichsam souveräne Selbstmacht giebt. Denn ohne ein Objekt der Macht, auch keine reale Macht.*) Es ergiebt sich hieraus, wie die höchste Substanz eine nothwendige und wahre konkrete Absolutheit habe, ohne dass darum die übrigen Dinge der Substanzialität entbehren (wie Spinoza wollte), ferner wie die höchste Substanz das realste und vollkommenste Wesen sey, dem gerade die Allmacht als seine eigenthümliche Wesenheit eigne.**)

In der Stufenreihe der Dinge setzt, wie bereits angedeutet worden, wegen der Immanenz die höhere Stufe, stets die niedere und diese jene zu ihrer Realität voraus; denn alle sind nur, insofern sie zusammen die Unendlichkeit des Seyns darstellen. Diese immanente Stufengegenseitigkeit hat nun aber ihre Bedeutung nicht darin, dass die untere Stufe die höhere aus sich real erzeuge, oder dass das Vollkommnere aus dem Unvollkommnen entstehe. Eine solche Ansicht erweiset sich bei genauerer Betrachtung als eine blos empirische Abstraktion. Sie setzt die sinnlich wahrnehmbare Erscheinung, die blos äusserliche Veränderung an die Stelle des Wesens selbst, nicht beachtend, dass diese Verwechselung dem reinen nothwendigen Denken absolut widerspricht. Denn was Substanz ist, ist in sich und ursprünglich selbstreal, kann eben daher nie ein Anderes werden, noch in ein Anderes übergehen, noch

*) In obiger Grundidee muss die Begründung und Erklärung der Freiheit des Geistes gesucht werden. Sie ist die Wesenheit desselben. Ebenso lässt sich wissenschaftlich auf jener Basis die göttliche Absolutheit in ihrer konkreten Realität und Immanenz allein genügend darthun. S. unten, die Theologie des Geistes.

**) S. weiter unten im 3ten Theile.

aus einem Andern entstehen. Es ist Substanz von Ewigkeit für die Ewigkeit. Das Seyn kann nicht werden. Jene immanente Stufengegenseitigkeit besteht vielmehr darin, dass die höhere Substanz in der untern das nothwendige Objekt ihrer Selbstheit und Selbstmacht hat, mit ihr gemeinschaftlich das Seyn vollzieht und dessen Positivität darstellt. Daher vollendet sich auch das echt wissenschaftliche Erkennen dadurch, dass einerseits jede Wesenstufe in ihrem eigenthümlichen Gebiete erschöpfend erforscht und zu ihrem vollständigen Begriffe möglichst vermittelt wird, dass andererseits die gegenseitige Beziehung der Stufen und hiermit die immanente Einheit derselben zur Gedankenanschauung gelangt. Das encyklopädische Verhältniss der Wissenschaften hat hierin sein Princip und seine spekulative Geltung.

Auf der bezeichneten Bedeutung der systematischen qualitativ-quantitativen Stufeneinheit der Wesen gründet sich auch der anschauliche Process der Verbindung und des Kontrastes der Dinge. So wenig der Verbindungsprocess ein reales Ineinanderübergehen oder auch nur ein reales Verändern der Substanzen seyn kann; eben so wenig kann es einen realen, wesentlichen Gegensatz der Dinge geben, d. h. einen solchen, welcher im Seyn unausgleichbar wäre. Beides würde einen inneren Widerspruch in das Daseyn bringen, und eben hierin liegt die Unmöglichkeit des Einen wie des Andern. Aus diesem Gesichtspunkte giebt es daher metaphysisch weder eine Verbindung noch einen Gegensatz. Die Verbindung der Wesen ist nur der bestimmte Ausdruck der realen Unterordnung mehrerer Substanzen nach ihrer ursprünglichen stufenartigen Verhältnissmässigkeit. In jeder Verbindung herrscht eine höhere

Substanzialität über bezügliche untere, d. h. über solche, zu denen sie von Anbeginn zunächst in realer Beziehung stand, um selbst zu seyn. Jede reale Verbindung ist daher das nähere, erkennbare Hervortreten des daseynlichen Urgesetzes der Ausgleichung des Vielen in der Einheit; sie ist ein besonderes System von mehreren Substanzen, welche in ihrer ursprünglichen realen Stufengegenseitigkeit ihre Verwandschaft und zugleich das Gesetz ihrer Einheit haben.*) Absolut Gleiches würde sich nicht verbinden können, so wenig wie absolut Ungleiches.**) Der Gegensatz der Dinge kann in seiner metaphysischen Geltung nur darin bestehen, dass Dinge nicht in einem und demselben besondern Systeme sich verbinden lassen, also auch nicht unter einem gemeinschaftlichen besondern Einheitsprincipe stehen. Der Gegensatz der Dinge ist somit immer nur etwas Relatives und nimmt blos im

*) Die chemischen Erscheinungen und Principien können beiläufig hier in Erinnerung gebracht werden. Zugleich wird begreiflich, wie diese und ähnliche Wissenschaften durch die absolute Empirie nie zu ihrer eigenthümlichen Wahrheit gelangen können.

**) So wenig meine Ansicht über Wesen und wesenhaftes Verhalten der Dinge im Besondern mit der Monadenlehre Leibnitzen's übereinstimmt, und so wenig mir die Inkonsequenzen, die vielfache Mangelhaftigkeit der Aus- und Durchführung, die Halbheiten der Begriffe in dem Systeme dieses grossen Denkers gefallen können; so gestehe ich doch gern jetzt, wie schon früher an andern Stellen, dass nach meiner Ueberzeugung in jener Lehre die einzig wahre ontologische Grundansicht spekulativ angedeutet worden ist. In der bereits gerügten Mangelhaftigkeit der Durchführung und in der Inkonsequenz hinsichtlich der Anwendung derselben in dem ganzen Umfange des Gebiets der Philosophie mag hauptsächlich der Grund ihrer spätern Vernachlässigung liegen. Herbart streift an diese Lehre und ist zugleich ihr Gegner.

Bereiche der Veränderung, also der Erscheinung und Erfahrung oft den Charakter der Absolutheit an, insofern nämlich in der gegenseitigen Stellung der Dinge das eigenthümliche Princip ihres realen Systems nicht wahrgenommen und erkannt wird. Fortgesetzte Untersuchung und Vergleichung, umsichtige, konsequente spekulative Betrachtung werden meistens die Nichtigkeit vorgeblicher absoluter Real-Gegensätze aufzuweisen vermögen.

Entstehen und Vergehen, Erzeugung und Auflösung müssen aus jenen Grundsätzen erklärt werden. Es liegt in diesen Erscheinungen, wie bereits bemerkt worden, keine reale, substanzielle Bedeutung, d. h. sie betreffen das Seyn nicht als Seyn, sondern blos als eine sinnlich-relative. Sie bilden sich dadurch, dass die ursprünglichen wesenhaften Verhältnisse der Substanzen, also auch ihre ursprüngliche Gemeinschaftlichkeit oder Ausschliessung unter demselben Einheitsprincip, allmählig in den Kreis der individuellen Auffassung, oder darin, treten, dass die ursprüngliche Herrschaft einer Substanz über die andere, also die immanente Selbstmacht der Substanzen untereinander auch der zeitlichen und räumlichen Anschauung, überhaupt der sinnlich-empirischen Vorstellung, gegenständlich und offenbar werden.*) Selbst die lebendige Erzeugung gestaltet keine neue Realität, sondern vermittelt blos das Hervortreten ursprünglicher substanzieller oder realer Verhältnisse in der empirischen Wirklichkeit, sowie der Tod ein fernerweites Hervortreten derselben gewissermassen über-

*) Daher kommt es bei absichtlichen wie natürlichen Bildungen und Auflösungen darauf an, dass irgend ein reales Moment als herrschendes, bewältigendes zu andern in seine stufenangemessene Beziehung gesetzt wird.

gangsweise einleitet. Erzeugung und Sterben sind also nur regelmässige Weisen der Vermittelung der allmäligen sinnlich-individuellen Anschauung eines in seinem Stufeneinfange ursprünglich fertigen und substanziell bestimmten Wesengebiets.

Aus der bisherigen Darstellung des Grundbegriffs des Daseyns lässt sich die spekulative Folge ziehen, dass das teleologische Moment zur Wesenheit der Dinge gehöre und dass somit der Zweckbegriff seine apriorische objektiv-reale Bedeutung habe. Denn, wenn die Substanzen sich real voraussetzen, wenn sie in ihrem stufenartigen Systeme der vollständige Ausdruck des Seyns sind; so liegt in diesem realen Urverhältnisse das Zweckverhältniss nothwendig begründet und ist als ein wesentliches Attribut der daseynlichen Dinge vom Denken anzuerkennen. Dieses hat somit den Zweckbegriff nicht absolut formell und abstrakt in sich, sondern er ist in ihm nothwendig, weil er mit dem nothwendigen Begriffe des Daseyns selbst zusammenfällt. Zugleich bestimmt sich der Zweckbegriff näher als ein innerer (immanenter), d. h. als ein solcher, worin das Allgemeine des Seyns mit der konkreten Besonderheit des einzelnen substanziellen Wesens identisch ist und umgekehrt dieses nur die eigenthümliche reale Bestimmung der Allgemeinheit enthält.*)

Es muss nun aber jene immanente, wesenhafte Zweckmässigkeit, um in ihrem vollen Be-

*) Es ist ein ausnehmendes Verdienst der Kantischen Philosophie, den Zweckbegriff in den Umfang ihrer metaphysischen Betrachtungen mit Bestimmtheit aufgenommen und ihn ausdrücklich bezeichnet zu haben. Allein, wie fast überall, verdirbt auch hier wieder das πρωτον ψευδος jener Philosophie,

griffe zur Anschauung zu kommen, unter mehreren, verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden. Ein dreifacher Unterschied entwickelt sich in dieser Beziehung aus dem Grundbegriffe des Daseyns selbst. Zunächst hat hier jede Substanz die Grundbestimmung, ein Seyendes zu seyn, also an und in sich selbst die Allgemeinheit des Seyenden zu setzen. Hierin liegt der Selbstzweck jedes realen Wesens, gleichsam sein individueller Zweck. Die weitere Zweckbestimmung ist die der Zweckbeziehung, oder der relativen Zweckmässigkeit, welche darin besteht, dass alle substanziellen Dinge sich nothwendig voraussetzen, um selbst zu seyn. Man kann dieses auch als den objektiven Zweck der Dinge bezeichnen. Dieses Zweckverhältniss hat seine reale Bedeutung ganz eigentlich in dem wesenhaften Stufenunterschiede der Dinge, welchem gemäss die höhere Substanzialität nur Wirklichkeit und selbsteigenthümliche Wesenheit haben kann mit der untern und auf der realen Grundlage derselben, so dass insofern die untere für die höhere ist und in ihr zugleich den Zweck ihres eigenen Seyns hat. — Die dritte Seite der Zweckmässigkeit ist die des Endzwecks, gleichsam des absoluten Zwecks. Seine Bedeutung liegt darin, dass alle Dinge in ihrer Einheit die allgemeine Bestimmung haben,

---

nämlich die Feststellung einer absolut-abstrakten subjektiven Formalität der konkreten Objektivität gegenüber, die weitere Anwendung des Grundgedankens, und die Zweckmässigkeit wird dem grossen Denker gleichsam unter den Händen ein bloses, leeres Gedankenmafs, welches ohne alle Immanenz äusserlich auf die Realität der Dinge bezogen und daher ausser aller Gemeinschaft mit der Substanz und dem Wesen des Seyenden aufgefasst wird.

das absolute Seyn als solches gerade in ihrer eigenen immanenten Gesammtheit zu vollziehen, also eben in dieser Gesammtheit die konkrete Bestimmtheit des rein allgemeinen Seyns zu enthalten und somit die volle unbedingte Identität des Allgemeinen und der konkreten Besonderheit zu verwirklichen. Im Endzwecke ist Alles und Jegliches nur darum, damit eine unendliche reale Vollkommenheit sey, welche als höchste und absolute Substanz das Göttliche zu nennen ist. Hiernach kann als allgemeinstes Resultat ausgesagt werden, dass die allgemeine Wesenheit der Dinge in ihrem Endzwecke beruhe, dieser aber in dem Göttlichen seine unendliche Befriedigung erhalte, und dass das Göttliche deshalb der wahre Endzweck, hiermit die wahre allgemeine Wesenheit der Dinge sey. Die wahre Erkenntniss Gottes ist demnach abhängig von der wahren Erkenntniss der Dinge, sowie die spekulative Erfassung der Wesenheit dieser von ihrer absoluten Zurückführung auf das Göttliche, gleichsam von ihrer reinen Anschauung in Gott, bedingt wird.*)

Uebrigens waltet in diesem dreifachen Unterschiede der Zweckmässigkeit ein innerer Zusammenhang, durch welchen erst der volle Begriff

---

*) In den oben dargestellten teleologischen Grundbegriffen hat der sogenannte physikotheologische Beweis seine mögliche spekulative Grundlage. Uebrigens konnte hier Begriff und Bedeutung des Göttlichen nur in sofern berührt werden, als es der ontologische Grundbegriff für seine nothwendige Erklärung und Verdeutlichung mit sich bringt und fordert. Die vollständige wissenschaftliche Entwickelung und Darlegung der Idee des Göttlichen wird weiter unten im III. Theile oder in der Theologie des Geistes, ihren Platz finden können, und ich muss daher hier auf diese besondere Ausführung hinweisen.

des daseynlichen Zweckverhältnisses gebildet wird. Zuvörderst ist der besonderste oder singulär-konkrete Selbstzweck die nothwendige Voraussetzung aller weitern Zweckmässigkeit. Nur dadurch, dass jede Substanz als solche ihre Realität entschieden zu behaupten strebt und wirklich behauptet, kann sie reale Bedeutung für ein Anderes und Höheres haben. Denn die höhere Wesenheit einer Substanz besteht ja gerade darin, dass sie als eine bedeutsamere Selbstmacht wirkt, welches indess nur geschehen kann, wenn eine untere ihrerseits selbstmächtig wirkt und so hierdurch das reale Objekt die Möglichkeit für die Energie jener Ersteren wird. Da aber das Daseyn nur im immanenten Zusammenhange der Dinge seine wahre Bestimmtheit hat, und da allein mittelst dieses Zusammenhangs das Einzelne im Absoluten ist und in ihm aus seiner endlichen Beschränkung zur Unendlichkeit vermittelt wird, also seine ewig reale Bedeutung gewinnt; so ergiebt sich, dass die relativ-objektive Zweckmässigkeit wesentliche Bedingung der absoluten oder des eigentlichen Endzwecks sey. Jedes Ding hat also in seinem Selbstzwecke zugleich die Begründung seines Endzwecks und in diesem allein die Möglichkeit und den realen Werth jenes ersten. Subjectiver, objektiver und absoluter Zweck sind daher aus dem Standpunkte der allgemeinen daseynlichen Wesenheit identisch.*)

Aus den bisherigen ontologischen Betrachtungen lassen sich nun erst die Kategorien des End-

*) Diese teleologische Bedeutung der Dinge ist die wahre Grundlage des Ethischen, indem aus ihr einerseits die Idee des höchsten Guts und des unbedingt Guten, andererseits die praktische Freiheit zu entwickeln ist. Siehe unten Thl. II. 2. Abth. Pragmatologie.

lichen und Unendlichen, des Zufälligen und Nothwendigen, des Möglichen und Wirklichen, angemessen deuten und nach ihrer etwaigen metaphysischen, spekulativen Geltung erklären.

Zunächst bedingt sich Endliches und Unendliches, und zwar dem Wesen nach, so dass das Eine ohne das Andere rein undenkbar ist, also auch real unmöglich. Es beruhet aber dieses immanente Verhältniss darin, dass die Endlichkeit die reine Selbstexistenz der einzelnen Dinge ist ohne ihre reale Beziehung auf die absolute und höchste Substanz mittelst des immanenten Stufensystems. Die endlichen Dinge, deren Inbegriff für sich den Begriff der gewöhnlichen Wirklichkeit ausmacht, sind demnach dieses, insofern sie einseitig abstrakt und als rein durch sich bestimmt erscheinen, somit als Negationen der absoluten Einheit des Seyns. Da aber ihre Substanz nur real gedenkbar ist mit der allgemeinen Realität, die eben in ihnen sich substanziell bestimmt; so ist ihre Endlichkeit ohne metaphysischen Begriff und gehört nicht zum Wesen, welches vielmehr durch sie aufgehoben würde. Sie hat ihre Wurzel in der sinnlich-individuellen Auffassung und Unterscheidung der Dinge, welche darin besteht, dass die Vorstellung des Seyenden von dem Standpunkte der zeit- und räumlichen Bestimmtheit gebildet wird. Das Endliche ist daher auch ganz eigentlich die Vorstellung der Dinge unter der Bedingung der Zeit und des Raums und fällt in seiner Bedeutung zusammen mit der Veränderung, mit dem Entstehen und Vergehen. Obwoh lnun aber die Endlichkeit an und für sich der metaphysischen Realität entbehrt, so hat ihre Erscheinung und empirische Wirklichkeit doch insofern eine metaphysische Veranlassung, als es wesentlich eine substanzielle Vielheit giebt, und

als die rein individuelle Auffassung von Unterordnung in dem Stufenverhältnisse der substanziellen Dinge abhängig bleibt. Das freie geistige Denken erweiset eben darin seine höhere Wesenheit, und der Geist seine höhere Substanzialität, dass er jene Unterordnung begreift und damit die an sich unmögliche Endlichkeit in ihrer Unmöglichkeit erkennt.*) — Das Unendliche ist nun seinerseits ebensowenig absolut-abstrakt, als das Endliche. Vielmehr setzt es dieses nothwendig voraus; denn schon die negative Bedeutung des Unendlichen weiset auf ein Endliches hin. Sein realer positiver Gehalt bildet sich aber dadurch, dass es die immanente Ausgleichung aller an und für sich endlichen Dinge ist und diese auf dem Grunde der Identität des Seyns in sich begreift. Es ist die überzeitliche Verhältnissmässigkeit alles Einzeln, das Daseyn der Dinge in ihrer schlechthin ewigen Immanenz. Das Unendliche und Endliche sind also keine wahrhaft realen Gegensätze, sondern innere Einheit; nur die reflexiv-abstrakte Einseitigkeit des Denkens, oder die rein empirische Verstandesbestimmung bildet die Ansicht eines solchen unausgeglichenen Gegensatzes im Seyn und nimmt dazu ihre Voraussetzungen aus sinnlicher Anschauung und Gewohnheit. So wenig übrigens das Unendliche ein abstraktes Fürsichseyn hat ohne die Bestimmung durch das Endliche; ebensowenig erhält es seinen realen Inhalt und seine Konkretion durch den sogenannten Dialektischen Welt-

*) Wie der Geist gerade hierin seine substanzielle Wesenheit habe, dass er die Vielheit der Dinge in ihrer ursprünglichen Nothwendigkeit und immanenten Einheit zugleich erfasst, dass und wie er wiederum dadurch die Freiheit als seine reale Bestimmtheit gewinnt; wird in den beiden folgenden Abschnitten näher zu erweisen seyn.

process, welcher in der That ein Vernichtungsprocess des Endlichen ist. Denn abgesehen zunächst davon, dass die dialektische Fortbewegung überhaupt nicht als das objektive Seyn selbst gelten kann, so sehr ihr auch, wenn sie wahr und nothwendig ist, eine reale Objektivität entsprechen muss; so fodert das Fortbestehen der unendlichen Absolutheit stets das Fortbestehen des Endlichen, durch dessen unendlich viele Bestimmungen es allein das konkret unendliche seyn kann. Aber um dieses zu seyn, muss das Endliche nicht im Fürsichseyn beharren. Ein Unendliches mit der absoluten Ununterschiedenheit des Endlichen, in der Bedeutung eines ewigen Vernichtungsprocesses aller endlichen Positionen, ist eine nur mehr verdeckte, in der That aber eben so leere Abstraktion als die, bei welcher die Endlichkeit und Unendlichkeit als zwei für sich bestehende Bestimmungen des Seyns einander gegenüber gesetzt werden.*) Wohl aber muss das Unendliche, um dieses konkret und wahrhaft real zu seyn, alle endlichen Dinge in ihrer immanenten Gegenseitigkeit zu seinen wesentlichen Bestimmungen haben, also gleichsam die unendliche Endlichkeit in seinem Seyn darstellen. Hiermit wird es das Konkret-Absolute, die unbedingte Bestimmtheit des Allgemeinen.

*) Wenn bei obiger Stelle die Erinnerung an Hegel's Philosophie entstehen sollte; so muss ich bekennen, dass die Entwickelung des dialektischen Processes jenes scharfsinnigen Denkers keineswegs meine philosophisch-wissenschaftliche Ueberzeugung ist, zugleich will ich aber auch gern eingestehen, dass in seiner ganzen Philosophie nicht nur viele bedeutsame Momente höherer Wahrheit und origineller Auffassung liegen, sondern auch die Grundzüge echt spekulativer Methode darin gegeben sind, welche in der Weiterbildung des philosophischen Denkens von Keinem, der sich hieran eine Theilnahme erlaubt, unbeachtet gelassen oder ganz abgelehnt werden dürfen.

Aus diesem inneren Verhältnisse des Endlichen zur Unendlichkeit lässt sich daher auch begreifen, dass und wie die Endlichkeit einer Substanz, überhaupt die endliche Wirklichkeit der Dinge, nur durch die Beziehung auf ein Unendliches, also auch nur durch das reine Denken, seinem Widerspruche entnommen werden kann, wie namentlich der, zunächst endlich bestimmte, Mensch einer unendlichen Idealität zugetrieben wird und nur in ihr Erfüllung seines Daseyns finden kann. Dieses Streben, das Endliche im Unendlichen und umgekehrt jenes in diesem zu erkennen, frei anzuschauen und darzustellen, drückt sich einerseits in Wissenschaft und Kunst aus und bildet Beider wahrhaftes Wesen; sowie es andererseits in dem unbedingten sittlichen Gebote, in der freien Hingebung des Individuellen an die Allgemeinheit des Guten, in der religiösen Erhebung zum Göttlichen seine höchste Bethätigung findet.

Zwei andere gleichfalls korrelative Kategorien bilden die Begriffe des Zufälligen und Nothwendigen. Das Zufällige hat zunächst eine zweifache Bedeutung erhalten, eine gewöhnliche und eine philosophische. Nach jener soll die Zufälligkeit bald in dem bestehen, was keinen wesentlichen Grund hat, bald darin, dass der etwaige Grund nicht erkannt wird. Der philosophische Begriff wird aber meistens so bestimmt, dass das Zufällige überhaupt Alles sey, welches den Grund seines Seyns nicht in sich, sondern in einem Andern habe. Auf diese Weise wird dann oft die ganze Endlichkeit der Dinge, die gesammte Welt als solche für zufällig erklärt, weil sie den absoluten Grund ihrer Wirklichkeit nicht in sich selbst haben soll.*)

*) Diese Bedeutung hat der Begriff der Zufälligkeit mehr

Dass dieser Erklärung des Zufälligen gegenüber der Begriff der Nothwendigkeit gleichfalls eine doppelte Bedeutung erhalten habe, und zwar zunächst eine gewöhnliche, relative und dann eine höhere absolute, versteht sich beinahe von selbst.

In der ersteren Hinsicht ist das Nothwendige dasjenige, welches auf irgend einen bestimmten endlichen Grund zurückgeführt werden kann; in der andern beruhet die Nothwendigkeit in der absoluten Selbstbegründung, so, dass z. B. das Göttliche als schlechthin nothwendig gesetzt wird.*) Zuvörderst nun schliesst der spekulative Begriff des Daseyns beide Bestimmungen, nämlich die der Zufälligkeit und Nothwendigkeit, in ihrer absoluten Gegenübersetzung von sich aus. Denn im Daseyn ist Alles, was wahrhaft ist, gleich nothwendig, und der Zufälligkeit darf insofern unter den metaphysisch-ontologischen Bestimmungsmomenten durchaus keine positive Bedeutung gegeben werden. Die konkret bestimmte Absolutheit (die einzig reale) weiset das abstrakte Fürsichseyn den einzelnen Dingen gegenüber zurück und eben hiermit jede abstrakt-absolute Selbstbegründung. Auch die Selbstbegründung des Absoluten ist konkret bestimmt; denn sie beruhet in der ewigen Identität des Seyns mit der unendlichen Reihe seiner sub-

---

oder weniger schon in der alten und älteren Philosophie; entschiedener wurde er in jenem Sinne definirt und festgehalten seit Kartesius. Namentlich bestimmte Spinoza den Begriff des Zufälligen ausdrücklich durch den Mangel der *causa sui*. Leibnitz folgerte aus dieser also bestimmten Zufälligkeit die Nothwendigkeit des Daseyns Gottes (in dem sogenannten kosmologischen Beweise.)

*) Wie denn eben der kosmologische Beweis (*a contingentia mundi*) diese absolute Nothwendigkeit in Gott voraussetzt. Spinoza findet darin das eigentliche Wesen der einen unendlichen Substanz, welche ihm Gott ist.

stanziellen Bestimmungen. Und, wenn man von einer höchsten Substanz reden will, welche als das Göttliche vorgestellt werden kann; so hat auch diese (nach früherer Ausführung) ihre substanzielle Wesenheit nicht abstrakt für sich, sondern in wesentlicher Beziehung auf alle endlichen Substanzen. Diese sind daher eben so wenig nothwendig als jene, d. h. sie können als nichtseyend metaphysisch nicht gedacht werden. Die relative Nothwendigkeit entsteht daher, dass die Wirklichkeit eines *Dings* noch nicht in ihrer unendlichen, also in ihrer absoluten Nothwendigkeit erfasst wird, sondern zunächst nur noch in ihrer Bedingung durch andere, endlich angeschaute Dinge. Doch offenbart sich in dem Bewusstwerden der relativen Nothwendigkeit die Vermittelung des Gedankens der unendlichen, absoluten. Ohne diese Immanenz der absoluten Nothwendigkeit würde daher auch der kosmologische Beweis für das Daseyn Gottes gar keine Kraft, durchaus keine wesenhafte, spekulative Bedeutung haben, sondern nur eine reflexiv-verständige. Der Schluss von der Zufälligkeit der Dinge auf die absolute Nothwendigkeit des Göttlichen hat in dieser blos reflexiven Auffassungsweise und bei der Voraussetzung der abstrakten göttlichen Absolutheit nur eine äusserliche Konsequenz, aber keine reale Macht. Dennoch ist dieser Beweis an und für sich von Kant und Andern mit Unrecht als nichtig zurückgewiesen worden, vielmehr hat er eine wahrhafte Geltung, jedoch nur insofern, als die ewige Immanenz der absoluten Nothwendigkeit darin sum Bewusstseyn vermittelt wird. In diesem Denken der absoluten immanenten und daher konkret realen Nothwendigkeit tritt die Zufälligkeit in ihr Nichts zurück, und die Welt ist, wie unendlich, eben so wesentlich nothwendig. Das Zufällige

verbleibt nur der reinen Erscheinung, wurzelt also in der individuellen Anschauungs- und Vorstellungsweise der Dinge. Es erweiset sich überall, wo das Wirkliche isolirt, somit verendlicht wird. Wer dem freien Denken entsagt, wird überall ein Sklave des Zufalls.

Endlich bieten sich noch die Kategorien „Möglichkeit und Wirklichkeit“ der metaphysischen Würdigung dar. Es mag hier von den hergebrachten Begriffen, welche man damit zu verbinden pflegt, abgesehen werden, und vor Allem sofort die Bemerkung Platz nehmen, dass in der Wesenheit des Daseyns kein Unterschied zwischen dem Möglichen und Wirklichen besteht, dass vielmehr (da die Bestimmungen des Werdens und Vergehens der substanziellen Realität fremd sind, und hier nur das Seyn ist) Möglichkeit und Wirklichkeit zusammenfallen und in der Nothwendigkeit sich ausgleichen. Vor der metaphysischen Anschauung der Dinge ist somit das Mögliche, als solches, auch das Wirkliche und, weil dieses an sich selbst dem Zufalle entnommen ist, auch das Nothwendige. Insofern jedoch der unendliche Inhalt des Daseyns dem Gedanken nicht unmittelbar und absolut offenbar wird, können diejenigen Momente, welche nicht sofort nothwendig gedacht werden, sondern sich im Allgemeinen erst nur denken lassen, ohne dass ihre konkrete Bestimmtheit noch zum Bewusstseyn gekommen ist, unter die Kategorie der Möglichkeit fallen. Aus diesem Gesichtspunkte gilt denn auch der Grundsatz, dass Alles, was rein gedenkbar, auch möglich ist. Die sogenannte reale und logische Möglichkeit und Unmöglichkeit sind daher nur vor der einseitig abstrakten (der äusserlichen) Reflexion verschieden, in der spekulativ-dialektischen Idee aber völlig eins, so dass, was

natürlich-wirklich seyn kann, es auch im Denken seyn muss, und was in der natürlichen Wirklichkeit nicht seyn kann, auch im wahren Denken keine Bejahung findet. Dass hierbei die abstrakte Trennung des Denkens von dem objektiven Seyn, also die absolute Subjektivität und Formalität des Ersteren aufzugeben sey, bedarf keiner Erinnerung. Ein absrakt-formales fürsichbestehendes Denken ist in der That nur willkürliche Einbildung, welche eben durch das reale Denken aufzulösen und von der Zufälligkeit ihrer Bestimmungsweise zu befreien ist.

Wie nun die Möglichkeit gegenüber der Wirklichkeit keine besondere Bedeutung hat, so auch diese umgekehrt nicht jener und der Nothwendigkeit gegenüber. Was wahrhaft ist, ist wirklich, d. h. in seinem Wirken, und was in diesem ist, muss auch nothwendig seyn. Denn jedes Seyende, jede Substanz ist gleich ihrem Selbstthun, worin sie ihre Wesenheit hat. Dabei darf übrigens nicht verkannt werden, dass die Substanzen für die individuell-bestimmte empirische Anschauung ein veränderliches Verhältniss darbieten, dass die Gegenseitigkeit ihres Selbstthuns der individuellen Vorstellung nicht in ihrer ursprünglichen Bestimmtheit vollständig und rein gegenwärtig erscheint, und somit auch die volle und wahre Identität der substanziellen Selbstkraft und ihres Wirkens der gewöhnlichen Auffassung der Dinge keinesweges klar und offenbar wird. Insofern muss wohl vom Standpunkte des empirischen Bewusstseyns das Wirkliche oft einen, wenn gleich nur scheinbaren, Gegensatz bilden mit dem Wesen, die gemeine, unmittelbar gegebene Wirklichkeit mit der nothwendigen Idee. Auch muss sich in der empirisch-

abstrakten Begriffsweise ein Unterschied zwischen Wirklichem und Nothwendigem dadurch allmälig feststellen, dass der Grund der gegebenen Erscheinung nicht zum Bewusstseyn gelangt, oder diese überhaupt nicht auf ihre substanzielle Grundlage zurückgeführt wird. Hiermit entsteht denn auch die sogenannte schlechte Wirklichkeit, in welcher Alles in dem rein endlichen Fürsichbestehen festgehalten und also theils blos zufällig, theils als purer Schein bestimmt wird. Da eröffnet sich dann freilich der Schauplatz für alle Vernunftwidrigkeit, für alle Mängel, Uebel, Nichtigkeiten und Täuschungen, welche um so zahlreicher und fühlbarer werden, je mehr das Individuum blos dieses ist und je weniger es die Allgemeinheit in den Besonderheiten zu denken und zu vollziehen vermag. Wissenschaft, Kunst, sittliche Gesinnung und Religion sind die Mittel, das schlecht Wirkliche aufzulösen und die Idealität des Wesens in der Gelegenheit zum Bewusstseyn zu bringen, wie sie, nach früherer Bemerkung, die Auflösung des Endlichen im Unendlichen allein zu vermitteln im Stande sind. Daher die Erhebung, welche durch sie in das wirkliche Leben kommt; daher ohne sie keine Ewigkeit, keine Freiheit und Selbstständigkeit, sondern nur Untergang in der Augenblicklichkeit, in der Sinnlichkeit, in der Verzweifelung oder im Schmerze.

ZWEITER ABSCHNITT.

Die Natur und der Geist.

Der Begriff des Seyns und näher des Daseyns. d. h. der positiven Bestimmtheit des Seyns, ist der nothwendigste Urbegriff des reinen Denkens. Dieses ist in der That nur die bewusste, ideelle Setzung des Seyns. Ohne den Begriff des Seyns würde also das Denken selbst nicht seyn.*) Die Idee, als das allgemeine Denken des Seyns, ist insofern wohl das Urprincip der Erkenntniss des Seyns, aber darum nicht das alleinige Seyn, nicht alles Seyn. Die Wissenschaft überhaupt, also wesentlich die Philosophie, ist diesemnach nur die Selbstentwickelung der Idee, um in dieser Selbstentwickelung den Begriff des Seyns nach seiner Nothwendigkeit, Vollständigkeit und substanziellen Bedeutung zu gewinnen, aber keineswegs die Konstruktion des Seyns aus der Idee, als wäre diese das reale Princip desselben, so, dass der ideelle Begriff auch das Wesen alles daseynlichen ausmachen soll; möge nun jene Konstruktion eine abstrakt

*) S. oben Einleit. und den Anfang des vorhergehend. Abschnitts. Vergleiche auch meine Universalphilos. Prolegomena. S. 89 ff. Dass die Philosophie, die ihr Element einzig und allein im Denken hat, nur mit diesem selbst und also insofern mit der Idee anfangen könne, bedarf der weitern Erklärung nicht. Das Denken kann aber mit sich nicht anfangen, ohne das Setzen des Seyns. Aus diesem Gesichtspunkte ist der berühmte Satz des Cartesius, *cogito ergo sum*, der Ursatz der Philosophie, was auch sonst gegen die Form seiner Aufstellung und gegen die Art seiner weitern Durchführung einzuwenden seyn mag.

vorschreitende oder eine dialektisch fortgehende seyn.

Das reine Denken, die Idee, bethätiget sich nun zunächst darin, dass sie, indem sie sich selbst setzt, nothwendig sich das Seyn als Objekt setzt. Sie kann also weder dieses Seyn in seiner reinen objektiven Unmittelbarkeit selbst seyn, noch aber auch von ihm absolut gegensätzlich geschieden und verschieden bestehen. Die Idee ist vielmehr das subjektive Seyn dem Seyn als reinem Objekte gegenüber und nur in dieser Subjektivität ist sie Idee. Jene unmittelbare Objektivität des Seyns ist aber keine blose Selbstobjektivität der Idee, also auch nicht die Idee in ihrem Andersseyn, in ihrer eigenen oder Selbstverneinung; vielmehr kann die Idee sich erst Selbstobjekt werden auf dem Grunde jener unmittelbaren Objektivität des Seyns, welche mit ihr zugleich gesetzt wird. Alle Selbstobjektivität der Idee ist somit eine vermittelte. In jener unmittelbaren Objektivität hat die Idee ganz eigentlich den Grund und das Mittel ihrer Selbstbejahung, ihrer positiven Selbstaffirmation. Die Negativität der unmittelbaren Objektivität des Seyns der Idee gegenüber besteht nur für die Idee und geht damit, ihrer tiefern Bedeutung nach, wirklich eben in die Bejahung derselben über. Oder diese ist nur Selbstbejahung des Seyns, also wieder Subjektivität des Seyns, und zwar dadurch, dass das Seyn in seiner objektiven Unmittelbarkeit an und für sich die Idee verneint, aber nur, um sie sich gegenüber zu bejahen. Alle rein objektive Realität setzt deshalb auch Identität voraus, wie diese jene. Die Idee (das reine Denken des Seyns) entspringt daher ebensowenig aus der ideenlosen Unmittelbarkeit des objektiven Seyns, als dieses aus

ihr; beide sind ewige Korrelata, und in dieser positiven Korrelation beruht ihre Identität, welche daher auch eine Identität des Subjektiven und Objektiven ist.*)

Hat nun das Seyn an sich selbst die beiden absoluten und ewigen Voraussetzungen der Idee oder der reinen Subjektivität und der unmittelbaren Objektivität, welche Voraussetzungen sich in einer unendlichen Reihe von Substanzen verwirklichen und damit das Seyn selbst vollziehen; so muss dieser Unterschied selbst auch von der reinen Subjektivität oder von der Idee, dem reinen Denken, gesetzt und anerkannt werden. Hiermit entstehen wesentlich zwei allgemeine Grundbegriffe oder Kategorien, unter welchen das Daseyn in näherer Bestimmtheit gesetzt werden muss, nämlich die Begriffe von Geist und Natur.

Die Natur hat zunächst ihr Wesen darin, dass sie die reine absolute objektive Unmittelbarkeit des Seyns ist, also das Seyn mit der Bestimmung, blos Objekt zu seyn. Die Natur ermangelt daher wesentlich der Subjektivität, d. h. in ihr kann das Reale sich nicht selbt setzen mit dem Begriffe seiner selbst. Dieser Mangel der subjektiven Selbstheit ist indess nicht blos etwas Negatives; er drückt vielmehr die positive Eigenthümlichkeit der Natur aus. Naturseyn ist die positive Macht

---

*) Ich erinnere noch einmal daran, dass die Identität die Differenz nicht ausschliesst, vielmehr voraussetzt. Es giebt insofern weder eine abstrakt-absolute Identität des Subjektiven und Objektiven, noch eine abstrakt-absolute Differenz beider, wie Letzteres durch Kartesius, Ersteres ausser Andern durch Schelling behauptet worden ist. Kant fühlte die Nothwendigkeit jener Identität mittelst der positiven Korrelation, scheute sich aber eben so sehr, sie bestimmt auszusprechen, als er sie geradezu leugnen mochte. Daher die Halbheit seines Idealismus. —

der blosen Gegenständlichkeit; und die allgemeine Substanzialität der Naturdinge beruhet darin, dass sie sich als Objektivität behaupten und in der Objektivität nicht aufgehoben werden, also auch nicht in die Bestimmung, der Subjektivität übergehen können. Oder die Natur kann ein Geist werden. Daher die in ihrem Gebiete unbezwingliche Macht der Natur, daher ihre beharrliche, in sich ruhende Gleichheit, die selbstlose, gleichsam blinde Nothwendigkeit. Gerade diese feste, objektiv-reale Bestimmtheit des natürlichen macht sie allein fähig, dem Begriffe den wahren Inhalt des Seyns darzubieten. Wäre die Natur, wiewohl behauptet wird, nur ein zufälliges Aggregat von Dingen, oder wäre sie ein Widerspruch im und am Seyn, ein Abfall des Absoluten von sich selbst u. s. w.; so könnte der Selbstbegriff des Seyns sich an ihr immer vollziehen. Denn dieser kann und darf die natürlichen Dinge an ihnen selbst nicht erst zur Wahrheit des Seyns gleichsam bestimmen wollen, vielmehr hat er deren rein objektive, fertige und bestimmtgegebene Wirklichkeit nur zum Gehalte seiner selbst zu machen und damit die natürlichexistirende Wahrheit zur Wahrheit des Gedankens zu erheben.

Die Natur in ihrer ewigen substanziellen Nothwendigkeit, als absolute Objektivität des Seyns, ist unendlich, wie das Seyn überhaupt; denn sie ist ja das volle Seyn nur in dieser Form. Daher ist sie auch geeignet, den unendlichen Begriff des Seyns zu geben und nach seinem Inhalte zu bilden. Ihre unendliche Objektivität ist die nothwendige Bedingung der unendlichen Subjektivität und ihrer Wesenheit. Insofern stellt die Natur in sich verschlossen alle möglichen und zugleich wahren Ideen dar; alle subjektiven Substanzen, selbst die

göttliche, haben in und an der Natur ihr reales stilles Gegenbild, und Gott, wie der Geist überhaupt, werden in der Natur erkannt oder vielmehr erkennen sich selbst in ihr, ohne dass sie reale Natur sind. Diese ist daher ihrem Wesen nach ebensowenig das Göttliche als das Geistige und kann beides nimmer werden. Der Geist ist nicht in ihr weder als solcher, noch als abgefallen von sich, noch in seinem Andersseyn; die Natur ist eigenes Seyn, als dieses aber das stumme Zeugniss beider, des Göttlichen und des Geistes. *)

Der Geist, zunächst und im Allgemeinen als die Subjektivität des Seyns, muss sich somit stets, in welcher Form er auch real werden möge, auf die Natur beziehen. Insofern wird der Geist freilich auch von der Natur bestimmt, aber nicht in seinem wesenhaften Selbst, welches so wenig selbstständig ist, wie die Natur. **)

Da die Natur das Seyn ist in seiner vollen objektiven Daseynlichkeit, so muss sie auch die Grundbestimmung des Seyns an sich darstellen,

---

*) Ueber das Nähere des Verhältnisses zwischen Gott und Natur s. unten den 3ten Thl. oder die Theologie des Geistes.

**) In Obigem liegt im Allgemeinen Nothwendigkeit und Bedeutung der Einheit der Seele und des Leibes angezeigt, wovon im zweiten Theile, oder in der Anthropologie des Geistes das Nähere.

Unanerkannt soll hier nicht bleiben, dass in dem Grundgedanken Spinoza's hinsichtlich des unendlichen Denkens und der unendlichen Ausdehnung, sowie des nothwendigen Beziehens beider aufeinander für die Wissenschaft eine unabweisliche Wahrheit liegt, deren echt spekulative Erfassung nicht übersehen werden kann. Dass und wie er aber beide Momente auf die eine unendliche Substanz bezieht, desgleichen die weitere Darstellung der Bedeutung beider und ihrer Gegenseitigkeit, kann das metaphysische Denken keineswegs vollständig befriedigen.

nämlich Eins zu seyn in substanziellen Vielheiten, oder sie muss das Seyn in konkreter Bestimmtheit enthalten, welche Bestimmtheit aber eben nur in der Einheit der substanziellen Einzelheiten besteht. Die Natur ist daher in ihrer substanziellen Wesenheit unveränderlich und wechsellos, wie das Daseyn überhaupt. Die ursprünglichen natürlichen Substanzen bilden die wahren Elemente der wahrnehmbaren, sinnlichen Naturdinge. *) Jene Substanzen können für die individuelle Auffassung ihrer Urbeschaffenheit und ihrem Urverhältnisse nach bald als eigenthümlich und näher verbunden, bald als getrennt erscheinen; wovon Entstehen und Vergehen, Veränderung und Wechsel der natürlichen Dinge die Folge ist; nie aber können ursprünglich natürliche Substanzen (die einfachen natürlichen Urdinge) sich real ändern und in irgend einer Weise sich real durchdringen oder in einander übergehen. Daher erklärt sich auch, wie bei allem Wechsel in der Natur doch eine ewige Dauer und gesetzmässige Gleichförmigkeit besteht, welche freilich nur der Gedanke anerkennt, während die sinnliche Wahrnehmung und gewöhnliche Reflexion zunächst den Wechsel selbst als Wesenheit festhält.

Sowie die Natur eine unendliche Einheit unendlich vieler objektiver Substanzen ist und zwar auf dem Grunde der Wesenheit des Daseyns über-

*) Was noch sinnliche Darstellbarkeit hat, ist daher kein wahres Element, so wenig es auch Auflösung und Theilbarkeit zulassen mag. Es ist ein blos relatives, ein empirisches Element. Dass die Naturdinge, aus ihrem substanziellen Standpunkte betrachtet, eben so einfach und untheilbar sind, als die geistigen Substanzen, bedarf nach obiger Ausführung der weitern Nachweisung nicht.

haupt; so ist sie auch auf demselben Grunde wesentlich ein immanentes System derselben.*) Alle Naturdinge stehen daher in einem inneren objektiven Zusammenhange, welcher eben wegen seiner rein gegenständlichen Begriffslosigkeit als vorzugsweise nothwendig und als vorzugsweise reale Kausalität bezeichnet wird, in der That aber nur das wirkliche Gegenbild der geistigen Kausalität ist.**) Dieser kausale Zusammenhang in der Natur wird in seiner Bedeutung bedingt von dem Stufenverhältnisse der natürlichen Substanzen, oder er beruhet ganz eigentlich in dem immanenten objektiv-realen Systeme der Letztern. Dieses hat seine Bedeutung nicht darin, dass eine Stufe die andere aus sich innerlich erzeuge, welches der Substanzialität widersprechen würde,***) sondern darin, dass die Stufen von Ewigkeit, und also rein absolut ursprünglich, einander nothwendig voraussetzen und nur in dieser ewigen Voraussetzung wesentliche Bestimmungen oder Vollziehungswesen des Seyns ausmachen können. Mit ihnen und in ihnen war von Urbeginn das Seyn. Die Natur erzeugt daher weder die Stufen, noch überhaupt eine wesentliche Existenz allererst aus sich, sondern sie hat sie ewig in sich und zwar kraft der Wesenheit des Seyns selbst. Der wahre Naturbegriff, welcher in der Naturphiloso-

---

*) Vergl. oben den ersten Abschnitt.

**) Die geistigen Substanzen stehen unter sich gleichfalls im Zusammenhange, welcher in seiner subjektiven Form als freie Verbindung erscheint. Diesen metaphysischen, substanziellen und rein ursprünglichen Zusammenhang der Dinge hat vielleicht Platon durch die Gemeinschaft oder Theilnahme der Ideen untereinander (ἀλλήλων κοινωνία) andeuten wollen.

***) Vergl. oben I. Absch.

phie seine Entwickelung und Darstellung erhalten soll, hat sich nun auf jenes Urverhältniss der Naturdinge zu richten und muss hier allerdings die Immanenz der Stufen, aufweisen, ihre gegenseitige Bedingung und Voraussetzung verdeutlichen und so eine innere Klassifikation der Naturwesen zu konstruiren suchen. *)

Das Princip des Stufenverhältnisses wie im Daseyn überhaupt, so auch in dem natürlichen, ist die vollendete Einheit in der unendlichen Vielheit, die Identität im Unterschiede der Dinge. Nach diesem Principe muss eine höhere Stufe die substanzielle Macht, oder die Kraft der Positivität (das real-bestimmte Selbstthun) in dem Grade und in der Art enthalten, dass dadurch die untern Positivitäten auf sie bezogen werden und als gemeinschaftliche Realbestimmungen gelten können. Hieraus ergiebt sich schon, wie die Natur nicht als eine blos lebendige Totalität genommen werden dürfe und ihre allgemeine Urwesenheit nicht im Leben oder in einer lebendigen Urkraft habe. Denn nach den bisherigen Andeutungen, kann von einer allgemein bestimmbaren substanziellen natürlichen Urwesenheit überhaupt nicht die Rede seyn, vielmehr ist ihre Urwesenheit nur diese, in einer unendlichen Reihe von blos objektiven Substanzen die absolute Objektivität des Seyns an ihm selbst zu vollziehen und darzustellen. **) Das Leben

*) Die moderne Naturphilosophie hat allerdings darin das Wahre erkannt, dass sie überhaupt jenes Stufenverhältniss zu erforschen und darzustellen strebt; doch liegt ihr meistens die Idee einer realen Forterzeugung des Vollkommnen und Unvollkommnen als Urirrthum zum Grunde.

**) Die Natur ist nur insofern totallebendig, als das Leben alle andern Substanzen voraussetzt, und somit Endzweck aller

ist eine besondere eigenthümlich konkret bestimmte, in sich substanzielle höhere Stufe der Natur, oder vielmehr die höchste. Es entspringt ebensowenig aus untergeordneten Naturdingen, als es aus einer allgemeinen Lebenskraft hervorgeht. Es ist, wie die Natur selbst oder wie die unendliche Vielheit aller natürlichen Dinge, ewig und unerzeugt, ein nothwendiges Moment der Naturwirklichkeit; aber das Leben könnte nicht seyn, wenn nicht zugleich unlebendige Natursubstanzen da wären, welche Objekt und Bedingung seines substanziellen Selbstthuns sind. *) Die Erfahrung selbst scheint diese spekulative Behauptung zu bestätigen. Denn einerseits sehen wir das Lebendige in steter Beziehung zum Unlebendigen, so dass dieses gewissermassen seinen Boden ausmacht; andererseits aber gelingt

---

andern natürlichen Dinge ist; nicht aber insofern jene Substanzen insgesammt selbst lebendig sind, oder das Leben des Einzelnen aus einem allgemeinen Totalleben hervorgehen soll. Die Voraussetzung der Allgemeinheit des Lebens in der Natur ist eine vielfach beliebte naturphilosophische Ansicht alter und neuer Zeit. Sie entbehrt nicht blos der spekulativen, sondern auch selbst der empirischen Begründung und ist mehr abstrakte Hypothese, als Resultat einer allseitigen und umsichtigen Induktion. Alles in der Natur ist für das Leben, nicht aber selbst lebendig. Dass auch Leibnitz alle Monaden als lebendige Urwesen gelten liess, scheint mir ein Hauptirrthum in seiner sonst tiefbedeutsamen Monadologie.

*) Eine Substanz, als schlechthin positive Selbstkraft, könnte nicht Substanz seyn ohne Beziehung auf eine andere Substanz; denn ohne diese Beziehung kein Selbstthun. Die Wirklichkeit ist daher ihrem Wesen nach ein unendlich mannichfaltiges Verhalten der verschiedenen Grade der substanziellen Selbstthätigkeiten. Leibnitz und Herbart haben eine ähnliche Ansicht aufgestellt, jener in seinen monadischen Vorstellungskräften, dieser in den Selbstbehauptungen der einfachen Urrealitäten.

es keinem chemischen Processe, das Leben als ein Produkt untergeordneter unlebendiger Natursubstanzen darzustellen. So gewiss ist es, dass das Leben nur mit sich selbst beginnt, nur in sich selbst sein ewiges substanzielles Princip hat und sein Daseyn lediglich sich selbst verdankt.

So wenig nun das Leben das allgemeine Grundwesen der Natur ist, eben so wenig exisirt es als ein Allgemeines für sich, vielmehr kann es nach dem Urbegriffe des Daseyns nur in substanziell-konkreten Einzelheiten wirklich seyn. Aber nicht das Leben ist, sondern das Lebendige; jenes ist nur in diesem.

Bevor jedoch der wesenhafte Begriff des Lebens selbst und durch dieses das Verhältniss der Natur zum Geiste genauer bestimmt werden kann, muss noch ein Blick auf das Stufenverhältniss der natürlichen Dinge überhaupt geworfen werden.

Liegt das Princip der Stufen in dem Fortschritte der substanziellen Bestimmtheit zu höherer Einheit, so dass also jede höhere Substanzialität durch ihre Selbstthätigkeit mehrere untere gleichsam zusammenhält und bewältiget und eben hieran ihre höhere Wirklichkeit hat; so lassen sich allerdings, freilich mit Rücksicht auf die empirische Auffassung und Abstraktion, drei Hauptstufen in der natürlichen Substanzialität unterscheiden und auf eigenthümliche, mit dem spekulativen Ganzen des Denkens übereinstimmende Begriffe zurückführen. Sie lassen sich als Materialität, Körperlichkeit und Lebendigkeit bezeichnen. Die Natur begreift hiernach drei Hauptarten von Substanzen, nämlich die materiellen, körperlichen und die lebendigen.

Die materielle Substanzialität hat ihr

Grundwesen darin, dass das Seyn, also die Positivität schlechthin, sich in einem einfachen Selbstwirken vollzieht, oder materielle Substanzen sind alle diejenigen, deren Selbstthun (das Urwesen der Substanzen überhaupt) sich als bloses Selbstwirken setzt. Ein einfaches Selbstwirken ist ein positives Selbstbejahen ohne Tendenz auf Bewältigung und Ausgleichung untergeordneter Vielheit. Es ist insofern der eigenthümliche Ausdruck der objektiv-realen Vereinzelung und abstrakten Vielheit. Das Materielle besteht daher in ursprünglichen, einfach wirkenden Selbstkräften, gleichsam blos in einem mechanischen Sichsetzen. Im Gebiete der rein materiellen Wirklichkeit ist deshalb auch wohl nur ein Spiel des Wirkens und Gegenwirkens ursprünglicher Kräfte anzunehmen. Dass die Materie somit kein leeres Abstrakt aus der Körperwelt sey ohne konkrete Selbstrealität, keine blose ganz eigenschaftslose Möglichkeit, (wie zum Theil Platon, bestimmter Aristoteles anzunehmen scheint) keine kontinuirliche unendliche Ausdehnung, (nach Cartesius und Spinoza), nicht blos das Bewegliche im Raume (nach Kant), noch auch eine blose Negation des bestimmten Seyns (das *το μη ὀν*, *non-ens* der alten Philosophie)*), ergiebt sich aus jenem aufgestellten

*) Sowohl bei Platon als Aristoteles eignet der Materie die Bedeutung der Negativität im Verhältnisse zur Positivität des wahrhaft Realen. Daher ist sie auch bei beiden kein wesentlich Seyendes, bei Letzterm ausdrücklich nur die Empfänglichkeit des Seyenden. (*Arist. Met. VII.* 3.) Doch wird Platon gewiss missverstanden, wenn man annimmt, wie vielfach geschieht, dass seine Materie, den Ideen gegenüber, gar keine positive Realität habe, sondern blos eine Art dialektische Selbstnegation der Ideen in ihrer endlichen Erscheinungsform sey, wie viele Neuere aus dem Standpunkte ih-

Begriffe von selbst. Vielmehr ist die Materie wesentlich Seyendes, eine in sich selbst nothwendige Positivität; jedoch zunächst nur die allgemein wirkende, blos inhaltliche Positivität, welche sowohl in ihrem eigenen Gebiete, als auch in Bezug auf andere Arten von substanziellen Dingen der individualisirenden Selbstmacht ermangelt. In der Materie hat insofern die Natur ihre Grundlage und, so zu sagen, ihren Anfang. Sie ist die wahre Atomistik, wenngleich nicht in dem hergebrachten Sinne, welchem nach die Atome als Körperchen gedacht werden, als feste Momente, aus deren Verbindung höhere Naturwesen sich bilden sollen. Die materiellen Substanzen sind nicht in der Art Grundlage der formbestimmten natürlichen Dinge, dass diese erst als Resultat des Selbstverbindens jener zu betrachten sind, sondern insofern, als die gleich ewigen und ursprünglichen höheren Substanzen die materiellen zum ewig nothwendigen inhaltlichen Gegenstande ihres Selbstthuns haben müssen, und hiermit allein als selbstwirklich gedacht werden können. Die höheren Natursubstanzen werden daher zu jenen materiellen sich als übergeordnete und bewältigende zu untergeordneten und dienenden verhalten. Aus diesem Verhalten treten die verschiedenen Erscheinungen für die individuelle Anschauung und Auffassung hervor, welche sich als Wirkun-

---

res eigenen philosophischen Begriffes behaupten wollen. Vielmehr ist (Alles gehörig erwogen und wohl verglichen) die platonische Materie nur darin negativ, das τὸ μὴ ὄν, dass sie der vollkommenen Vollziehung der ideellen Realität an ihr widerstrebend entgegentritt. Hiermit wird sie aber an und für sich in der That von sich aus positiv und real. Uebrigens kann wohl nicht geleugnet werden, dass Plato n's Lehre in dieser Hinsicht weder deutlich noch konsequent genug entwickelt ist.

gen sogenannter Grundkräfte charakterisiren und von dem empirisch-abstrakten Begriffe unter den Bestimmungen von Raum und Zeit gedacht, im Allgemeinen aber unter der Kategorie der Bewegung zusammengefasst zu werden pflegen; insofern nämlich die Letztere die Einheit jener beiden in und an sich darstellt.*) Nach Maßgabe der Modification dieser Bewegung, welche also ganz eigentlich die materielle Naturwelt nach ihren eigenthümlichen Beziehungen zur sinnlichen Anschauung und individuellen Auffassungsmöglichkeit offenbart, bildet die wissenschaftliche Reflexion das System der Statik, Mechanik und Dynamik, also eben die empirisch-abstrakte Theorie der Materie überhaupt, welche man Physik vorzugsweise oder im engern Sinne nennen mag.

So wenig aber die höheren Substanzen aus diesen materiellen Atomen sich allererst bilden; ebensowenig sind Letztere selbst Körperchen, welche den Kräften als Träger oder Substrate dienen, und in Beziehung auf welche die Kräfte selbst nur Inhärenzen seyn sollen. Vielmehr haben jene Atome das allgemeine Wesen aller Substanzen, nämlich für sich bestehende, absolut positive Selbstkräfte zu seyn und in diesen ihr Seyn zu haben. Deshalb ist denn auch die Materie aus diesem Gesichtspunkte, gegenüber der gewohnten An-

*) Aus diesem empirischen Gesichtspunkte hat Kant allerdings Recht, die Materie als das bewegliche im Raume zu definiren; wie denn seine bezügliche Lehre überhaupt, namentlich seine Ansicht von den Grundkräften, auf denen das Wesen des Materiellen beruhen soll, gewiss den Grund der physikalischen Wahrheiten enthält und den Anfang einer neuen Epoche im Fortschritte der Naturwissenschaft setzt. Nur kann einerseits die Vorstellung, als sey die Materie das Produkt jener Kräfte, und andererseits der Mangel an substanzieller Bestimmung des Materiellen dem metaphysischen Begriffe nicht genügen.

sicht von korpuskularer Ausdehnung in der That immateriell, so immateriell als der Geist selbst; und es erklärt sich leicht, wie das gegenseitig bedingende Verhältniss von Geist und Natur schon hiernach nicht blos möglich, sondern auch mehr oder weniger begreiflich erscheinen muss.*) Dabei muss überdies noch in Erwägung genommen werden, dass, obwohl die Materie gewissermafsen die Urelementarität der Natur ausmacht, diese darum keineswegs in ihrem Grundwesen blos materiell sey, dass vielmehr die gegewöhnliche Identificirung der Materie und Natur eine spekulative Unwahrheit darstelle und von blos empirischer Auffassung herrühre. Die Natur ist Materie, um vollständig Natur zu seyn, auch wird und muss das materielle Moment in der gesammten Natur wirken und vorkommen; allein demnach ist diese bei Weitem mehr als blose Materialität, und Letztere geht in ihr nicht auf, sondern bleibt, an sich selbstständige, ewige Sub-

*) Es ist bekannt, dass das Vorurtheil über die ausgedehnte Starrheit des Materiellen gegenüber der unendlichen freien Flüchtigkeit des Spirituellen, und damit das Grundvorurtheil von dem absoluten Gegensatze beider, zuerst entschieden von Cartesius ausgesprochen worden ist. Die Theorie des Geistes und namentlich die Psychologie hat daran lange Zeit leiden müssen, und leidet zum Theil noch jetzt daran. Ausgezeichnete Denker, wie z. B. Leibnitz, fühlten oft das Unwahre und Hemmende desselben, hatten aber nicht Gedankenunbefangenheit genug, um dessen Nichtigkeit anzuerkennen oder deutlich zu bezeichnen. Daher die künstlichen Hilfsmittel der prästabilirten Harmonie und Aehnliches. — Wenn nun nach Obigem ein Wechselwirken zwischen Geist und Materie gestattet wird, so besteht dasselbe doch keineswegs in einem wechselseitigen Hineinwirken (*influxus*), welches nach dem Begriffe der Substanz unmöglich bleibt. Vgl. übrigens Thl. II. Abth. 4.

stanz.*) Mit der Materie allein und für sich würde der Geist keine einheitliche Existenz bilden können. Damit solche möglich werde, muss die Natur in der höchsten Lebendigkeit ihre objektive Substanzialität vollkommen vollzogen haben; wie bald weiter nachgewiesen werden soll.

Die zweite Stufe der natürlichen Substanzialität kann man die körperliche nennen. Das allgemeine Wesen der Körperlichkeit aber ist darin anzuerkennen, dass sich das substanzielle Selbstthun als Selbstbilden geltend macht. Die Körpersubstanzen sind also in sich konkret bestimmte selbstbildende Selbstkräfte. Diese Selbstbildung hat ihre metaphysische Bedeutung darin, dass die bezüglichen Substanzen die eigenthümliche ihnen ursprünglich inwohnende Macht besitzen, die materiellen Substanzen sich unterzuordnen und sie in bestimmten Einheiten auszugleichen und darzustellen; worin eben das bildende Thun sich ausdrückt. Dabei bleiben jene Substanzen, was sie sind, und die Unterordnung und Ausgleichung derselben ist kein reales Verändern; als welches sie nur die sinnliche Anschauung und der reflexiv-abstrahirende Verstand zu erfassen pflegt, insofern er die Erscheinungsresultate für sich setzt und festhält. Das substanzielle körperliche Selbstbilden ist kein allererst vor sich gehendes Selbstbilden der Substan-

*) Ueberhaupt kann, wie schon früher angedeutet worden, eine untergeordnete Substanz, abgesehen von ihrem Wesen, schon deswegen in einer andern höheren nicht als bloses Moment erscheinen, weil diese bei dem Untergange jener selbst ohne Selbstständigkeit seyn würde, indem sie der realen Voraussetzung ihres Selbstseyns entbehrte. Deshalb schon kann ein absolutes Werden und ein alles Untergeordnete vernichtender Selbstentwickelungsprocess des Absoluten nicht angenommen werden.

zen selbst; ein solches würde metaphysische, reale Unmöglichkeit seyn, indem damit eine Substanz zugleich als Princip der Selbstbildung und als Resultat derselben gedacht, also als reales Da und Nichtda gesetzt würde. Vielmehr besteht jenes Selbstbilden darin, dass die (ewig vorhandenen) körperlichen Substanzen, wie kurz vorhin angedeutet wurde, von sich aus (also nicht durch die Kraft eines andern, ihnen äusserlichen Realprincips) die urkräftige Macht haben die untergeordneten materiellen Substanzen in einheitlicher Immanenz zusammen zu halten, und so an ihnen das allgemeine Gesetz des Daseyns zu vollziehen. Die körperliche Substanz ist absolut einfach, wie die materielle, daher auch unsinnlich und unzusammengesetzt; die eigentlichen (wahrnehmbaren) Körper sind die bestimmten Einheiten mehrerer materieller Substanzen, insofern diese mittelst einer sie bewältigenden, damit gleichsam zusammenbildenden Körpersubstanz gerade zu solcher Einheit bestimmt und darin enthalten werden. Obwohl nun die äusserliche Körperlichkeit nur ein Resultat sinnlicher Auffassung ist; so liegt ihr doch ein metaphysisches Moment zum Grunde. Denn die Freiheit, welche in einer wahrnehmbaren Körperlichkeit hervortritt, hängt ab von dem ewig ursprünglichen Verhältniss, in welchem gerade diese oder jene körperliche Substanz zu den materiellen Substanzen zunächst steht, ein Verhältniss, welches sich in seiner reinen Ursprünglichkeit der individuellen Auffassung nicht vollständig und auf einmal bietet, sondern von derselben nur unvollkommen, nach einzelnen Beziehungen unter räumlichen und zeitlichen Bestimmungen erkannt werden kann. Der empirische Begriff stellt die Körperlichkeit nach

ihrer selbstbildenden Thätigkeit unter die Kategorie des Chemismus. Der wahre chemische Process ist somit nur ein sinnlich-ansehaubares und damit räumlich-zeitlich, also individuell-bestimmtes Hervortreten der überzeitlich und ewig bestehenden Beziehung einer bestimmten Körpersubstanz zu mehreren materiellen Substanzen. Die Chemie selbst ist die Theorie dieses Processes und hat daher zu ihrer eigenthümlichen wissenschaftlichen Aufgabe, jene substanziellen Urverhältnisse in der wahrnehmbaren Körperlichkeit mehr und mehr zu einem bestimmten Begriffe zu vermitteln. Die chemischen Gesetze der Verwandtschaft und der mathematischen Bestimmtheit sind Andeutungen jenes wesentlichen Urverhältnisses. Aus dem rein wissenschaftlichen Standpunkte kommt es deshalb bei der Chemie in ihren Resultaten nicht sowohl auf das Erkennen der sinnlich-erscheinenden Einzelmomente an, als eben auf die allgemeine Nothwendigkeit der bezüglichen gesetzlichen Bestimmungen und ihrer Wiederdarstellung oder Nachweisung in der Erscheinung. Als allgemeine metaphysische Grundansicht muss dabei festgehalten werden, dass die Körpersubstanzen nicht materielle Substanzen sind, dass der Körper einen wesentlich andern Begriff habe, als die Materie, und nach andern Bestimmungen beurtheilt werden müsse, als das Materielle, dass er aber ohne dieses weder bestehen, noch wahrhaft begriffen werden könne. Die sogenannten körperlichen und somit chemischen Elemente sind daher nicht die ursprüngliche Körpersubstanz, sondern die materiellen Substanzen, insofern sie unter jener stehen.*)

*) So kommen (um die Erfahrung zu berücksichtigen) in den körperlichen Existenzen die materiellen Momente der Wärme,

Jene selbst ist das Princip des Bildens, diese der Gegenstand und Inhalt desselben. Eine wahrnehmbare abgeschlossene Körpertotalität ist demnach die konkret bestimmte Einheit mehrerer ursprünglich vereinbarer materieller Substanzen unter einer und derselben Körpersubstanz. In dem wahrnehmbaren Körper giebt es also keine reale Durchdringung der Elemente; als welche an und für sich eine reale Unmöglichkeit wäre; da die Elemente selbst Substanzen, also undurchdringliche Selbstheiten sind. Die Verschiedenheit der Körper rührt hauptsächlich von zwei Momenten her, einmal nämlich von der wesentlichen Eigenthümlichkeit der fraglichen einfachen bildenden Körpersubstanz, dann von den jedesmaligen einfachen materiellen Substanzen, welche von jener zusammengebildet werden. Die erscheinende Einheit welche im wahrnehmbaren Körper eine Totalität ist, muss durch diese beiden Momente und deren gegenseitige Beziehung eine besondere Form und Bestimmtheit gewinnen, wodurch eben die Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit in der Körperwelt begründet wird.

Die dritte Stufe der natürlichen Substanzialität hat die wesentliche Bestimmung der Lebendigkeit. Da jede Stufe sich aber in konkreten Einzelsubstanzen darstellt; so besteht diese Stufe aus dem Inbegriffe der lebendigen Substanzen. Das ewige ursprüngliche Grundwesen der Lebendigkeit beruhet in dem substanziellen Selbstbe-

---

der Elektricität und des Magnetismus, des Lichts u. s. w. als elementarische Bezüge vor, und die Chemie gewinnt in dem Maße, als sie diese Bezüge auffasst und begreift. Bedarf es der Erinnerung an die elektro-chemischen Entdeckungen unserer Zeit? Sie sollten die Chemie besonders auf jene Grundverhältnisse der materiellen und der eigentlich körperlichen Substanzen hinwenden.

stimmen. Zunächst ist nun dieses Selbstbestimmen eine höhere substanzielle Selbstthätigkeit als das Selbstwirken der materiellen und als das Selbstbilden der körperlichen Substanzen. Im Allgemeinen beruhet auch diese höhere Selbstthätigkeit in einer höheren, das Viele von sich aus bewältigenden Selbstmacht. Das eigenthümlich-konkrete Wesenmoment des Lebendigen und somit auch des Lebens liegt aber darin, dass mehrere körperliche Substanzen nicht nur in ihrem Verhältnisse zu einander, als welches ein blosses Selbstbilden seyn würde, sondern auch in ihrem selbstbildenden Verhältnisse zu den materiellen Substanzen von den Lebenssubstanzen einheitliche Richtung empfangen. Dieses Wirken auf die Richtung des körperlichen Bildens ist kein bloses Bilden, sondern ein Bestimmen der bildenden Thätigkeit, und, weil dieses Bestimmen von den Lebenssubstanzen selbst ausgeht, in ihrer ursprünglichen Macht liegt, ein Selbstbestimmen. Jedes lebendige Individuum ist daher eine in sich selbstständige Lebenssubstanz, insofern durch sie mehrere Körpersubstanzen zum übereinstimmenden Selbstbilden entsprechender materieller Substanzen bestimmt werden; oder ein lebendiges Individuum ist die von einer Lebenssubstanz bestimmte innere harmonische Einheit des Selbstbildens mehrerer körperlicher Substanzen. Da das Selbstbilden nothwendig materielle Momente zu seinem Gegenstande hat; so liegt die Rücksicht auf sie wesentlich eingeschlossen in dem Selbstbilden der körperlichen Substanzen. Das lebendige Wesen setzt demnach die Materialität wie die Körperlichkeit zu seiner eigenthümlichen Realität voraus; allein es ist in der That weder körperlich noch materiell. In Beiden hat es nur das

nothwendige Objekt seines Selbstthuns, in jenem unmittelbar, in diesem mittelbar. Dieses Objektverhältniss ist indess kein äusserliches, sondern ein mit der Selbstthätigkeit der Lebenssubstanz innerlich oder ursprünglich immanent bestehendes. Hieraus entsteht der Begriff des Organismus. Dieser ist jene wahrnehmbare Einheit mehrerer körperlicher Substanzen in ihrer selbstbildenden Wirksamkeit unter einer Lebenssubstanz, welche das bestimmende Princip jener Einheit ist. In der lebendigen Individualität besteht also das Körperliche und zwar substanziell selbstständig (also nicht aufgehoben), aber entnommen seinem vielheitlichen Auseinander, oder seiner absoluten Einzelheit und insofern bewältiget von einem höheren Princip. Die lebendige Individualität erscheint im Organismus. Die empirische Lehre vom Leben wird daher ganz eigentlich das Gesammtgebiet der lebendigen Individualität, soweit es sich der sinnlichen und reflexiv-abstrakten Auffassung im Organischen darbietet, zum Gegenstande haben. Sie betrachtet das Lebendige unter der Kategorie des Organismus, und ist demnach eigentlich Organik. Für die reflexive Behandlung stellen sich hier zwei Seiten auf, die des lebendigen Wirkens selbst und die des körperlichen Substrats; obwohl jenes mit Diesem in der That identisch ist, indem es ja in der Bestimmung des Wirkens der körperlichen Substanzen nur sein Wesen hat. Biologie (Physiologie) und Anatomie sind daher sich nothwendig bedingende und ergänzende Disciplinen und machen erst in ihrem immanenten Zusammenhange die Organik zu einer wahren eigenthümlichen Wissenschaft.

So wenig nun materielle und körperliche Sub-

stanzen entstehen; ebensowenig entsteht irgend eine lebendige Substanz. Oder, die lebendigen Substanzen werden nicht real erzeugt, sondern sind da von Ewigkeit, als nothwendige wesentliche Vollziehungsmomente der Natur, welche nur in ihnen wie zugleich in der Materialität und Körperlichkeit ihre konkrete Bestimmtheit, somit ihre Realität hat. Die scheinbar reale Erzeugung des Lebendigen besteht darin, dass für die wahrnehmbare Wirklichkeit eine besondere lebendige Individualität hervortritt, d. h. dass eine bestimmte Lebenssubstanz gewisse körperliche Substanzen zu harmonischer Einheit ihres Selbstbildens hinsichtlich des Materiellen bestimmt.*) Diese lebendige Individualisirung ist nun freilich insofern gleichfalls bereits überzeitlich und übersinnlich bestimmt, als jede Lebenssubstanz eine ewig gesetzte Beziehung zu den ihr untergeordneten Körpersubstanzen hat; wesshalb denn auch der eigentliche Lebens- wie chemische Process eine blos zeitlich und räumlich, also eine sinnlich erscheinende allmählige Darlegung jenes ursprünglichen und übersinnlichen Verhältnisses ist. Dieses Verhältniss kann sich eben in der gegebenen Wirklichkeit auf mannichfaltige Weise und von verschiedenen Seiten nach Maſsgabe seiner ursprünglichen Bedeutung und Bestimmtheit für die individuelle Anschauungs- und Auf-

*) Wie nach früherer Andeutung die materiellen Momente sich in der empirischen Erscheinung als Bezüge der Körperlichkeit wirklich ergeben, ebenso beurkundet sich auch ihr Vorhandenseyn mit den Korpuskularsubstanzen in der Lebensindividualität. So Wärme, Elektricität u. s. w. aber immer gebunden an körperliche Elementarbildungen und in dieser Einigung wieder eigenthümlich bestimmt durch die Lebenssubstanz.

fassungsfähigkeit entwickeln. Alle Lebensindividualitäten (lebendige Wesen) werden also insofern *erzeugt*, als durch irgend eine empirische Vermittelung die individualisirende Lebenssubstanz in ihrer Bestimmungsthätigkeit auf diejenigen Korpuskularsubstanzen gerichtet wird, deren sie ihrer *ursprünglichen Substanzialität* gemäss *einheitlich* mächtig werden kann.

Sowenig nun durch die Erzeugung neue Lebens*substanzen* entstehen, sondern nur neue lebendige *Individualitäten* zur Anschauung vermittelt werden; eben so wenig werden durch den *Tod* wirkliche Lebenssubstanzen vernichtet. Die Bedeutung des Todes ist vielmehr nur darin zu finden, dass ein bestimmtes *sinnliches* Verhältniss einer Lebenssubstanz zu entsprechenden Körpersubstanzen, also eben eine *sinnlich*-bestimmte Lebensindividualität, zu andern *sinnlich*-bestimmten Positionen übergeht. Der Tod ist daher in der That nur *für die Wahrnehmung*, aber für diese allerdings eine Wirklichkeit, kein bloser Schein, indem der sinnliche Lebensprocess in der blos gedenk-, nicht anschaubaren, gleichsam unendlich-bestimmten Beziehung der Lebenssubstanzen zu einander und zu den körperlichen Substanzen seine Grundlage hat. Insofern ein solches übersinnliches Verhältniss für eine *bestimmte* sinnliche Anschauungsfähigkeit alle seine möglichen Formen dargestellt hat, mag vielleicht die Erscheinung des völligen Aussterbens einer Art oder Gattung lebendiger Individualitäten entstehen.

In jeder abgeschlossenen Lebensindividualität herrscht jedesmal nur *eine* bestimmende Lebenssubstanz, welche, insofern sie selbststimmend die untergeordneten Körpersubstanzen in ihrer

selbstbildenden Richtung bedingt, Seele genannt werden mag.*) Nur unter der Voraussetzung dass in jeder Individualität blos eine Lebenssubstanz herrscht, kann die Bedeutung des Lebendigen, „selbstbestimmte Ausgleichung des Vielen zu höherer konkreter Einheit zu seyn“ verwirklichet werden. Allein unter den ursprünglichen Lebenssubstanzen, oder, in Rücksicht auf ihre selbstbestimmende, also individualisirende und belebende Thätigkeit, unter den Seelen,**) besteht eine reale Verschiedenheit sowohl in Absicht auf intensive als auch auf qualitative Geltung. Daher wird begreiflich, wie einerseits verschiedene Lebensstufen möglich, ja nothwendig sind, wie andererseits aber auch die Individualisirung von

*) Der aristotel'sche Begriff der Seele im allgemeinsten Sinne, wonach sie eine Entelechie seyn soll, d. h. das einen möglich lebendigen Körper zur Wirklichkeit des Lebens bestimmende Princip (*Arist. De anim. II, 1.*), ist der Grundansicht nach gewiss richtig gefasst. Denn damit eine lebendige Individualität wirklich werde, wird erfodert, dass die Körpersubstanzen, welche in ihr als konkret bestimmte Einheit erscheinen sollen, der bestimmenden Lebenssubstanz ursprünglich nicht absolut fremd sind, sondern zu ihr in einem übersinnlich- d. h. von Ewigkeit bestimmten Verhältnisse stehen. Ich möchte mir erlauben, bei dieser Gelegenheit auf die Homoiomerien des Anaxagoras hin zu weisen, in denen der Gedanke der ewigen, über dem Werden gelegenen bestimmten Urverhältnisse der Substanzen angedeutet zu seyn scheint. Auch ist mir die Ansicht dieses trefflichen und wahrhaft spekulativen Vorläufers der sokratisch-attischen Philosophie, dass es kein Werden im Seyn gebe, sondern alle Veränderung nur ein Scheiden und Vereinen des Urgleichen sey, spekulativ höchst bedeutsam.

**) Dass also eigentlich alles Lebendige eine Seele habe, ist nothwendig, woraus freilich nicht folgt, dass die Seele des Menschen dem Urwesen nach mit den Naturseelen identisch sey. Das Identische besteht blos in der Analogie ihres entelechischen Verhaltens.

dem Unbestimmten zu grösserer Bestimmtheit nach einem innern Zusammenhange fortschreiten müsse. Da das Maafs der individuellen Bestimmtheit aus dem Standpunkte harmonischer Einheit die Form des organischen Individuum's ausmacht; so wird sich auch die höhere Individualisirung in der Formentwickelung kund geben müssen; und es begreift sich, dass der bekannte Satz „die Seele bilde den Leib" im Gebiete des blos Natürlich-Lebendigen seine volle Wahrheit habe.

Die Stufen im Gebiete der lebendigen Individualität können als ein System von Arten und Gattungen angesehen werden, welche für sich wieder aus gleichartigen, aber doch von einander quantitativ-kräftig verschiedenen Einzelsubstanzen gebildet werden, wodurch der Unterschied in den Individualitäten derselben Art und Gattung entsteht. Jeder wahre specifische und generische Unterschied hat sein eigenthümliches Princip, welches, aus dem wissenschaftlichen Standpunkte, möglichst wesentlich aufzufassen ist. Der Fortschritt der Organik (der Naturwissenschaft vom Leben) hängt vorzüglich davon ab, dass die Principien der Abstufung in dem Reiche der lebendigen Wesen tiefer und wesentlicher erfasst werden. Im Allgemeinen muss behauptet werden, dass jede höhere Stufe der Lebendigkeit die untere voraussetze und gewissermafsen in sich habe, wobei nur die oben schon berührte falsche Grundansicht der neueren Naturphilosophie fern zu halten ist, welcher gemäss jenes Insichhaben ein real-inneres Wesen einschliessend seyn soll, so dass die untern Stufen reale Innenmomente der höheren bilden; wobei die metaphysische Unmöglichkeit übersehen wird. Wohl aber wer-

den in einer höheren Gattung den lebendigen Wesen die unteren reflektirt werden müssen, weil sie das ursprüngliche und damit immanente Objekt der ersteren sind.

Da es nun von der jedesmaligen substanziellen Selbstbestimmungsmacht sowohl der einzelnen Lebenssubstanzen auf jeder Stufe, als auch von der allgemeinen Wesenheit der besondern Stufen selbst abhängt, in welchen Formen und Graden sich das Leben darstellen kann; so erklärt sich einerseits, dass und wie einige Individuen den substanziellen Lebenstypus derselben Art oder Gattung vollkommener, andere unvollkommener, alle aber in verschiedenen Weisen ausdrücken, und warum kein lebendiges Wesen dem andern vollständig gleich ist, andererseits wird aber auch begreiflich, wie mit dem Aufsteigen der Arten und Gattungen der lebendigen Individuen der Charakter der Lebendigkeit sich mehr und mehr ausbildet und aus der Verworrenheit und Unbestimmtheit der untersten Lebensstufen zu grösserer Deutlichkeit und Entschiedenheit emporentwickelt wird. Mit dem Fortschritte dieser Entwickelung tritt auch die formelle Einheit wahrnehmbarer und an sich begrenzter hervor; und so entsteht die empirisch-reflexive Unterscheidung von Seele und Leib, welche in dem Maße bestimmter wird, als eine Lebenssubstanz die körperlichen Substanzen selbstmächtiger zur Harmonie bestimmt. Nur erst wo die lebendige Natur die höchste Selbstbestimmtheit, also die vollkommenste Leiblichkeit erlangt hat, wo also auch die natürliche Objektiv-Wirklichkeit gleichsam ihre daseynliche Sphäre abgeschlossen hat, kann und muss der

Geist in seiner individuellen Daseynlichkeit erscheinen.*)

Da das Leben die materielle und korpuskulare Stufe der Natur voraussetzt, jene aber in der zeitlich-räumlich bestimmten Bewegung, diese in der Einheitsbildung materieller Substanzen ihre empirische Ausdrucksweise hat; so folgt, dass und wie in der lebendigen Substanzialität sowohl die Bewegung als auch die natürliche korpuskulare Selbstbildung zur Erscheinung kommen müssen. Die selbstbestimmende Thätigkeit, welche das Wesen des Lebendigen ausmacht, hat jene beiden Thätigkeitsarten zu ihrem Inhalte und wirkt an ihnen.**) Dieses selbstbestimmende Wirken erscheint nach Maßgabe seiner höheren konkreten Bestimmtheit bald als blos selbsterhaltend, bald als selbstbewegend (willkürliche Bewegung), bald als selbstvernehmend. Diese letztere Selbstthätigkeitsform kann man aus dem Standpunkte empirischer Abstraktion und Bezeichnung die sensitive, sinnliche, empfindende Thätigkeit nennen.***)

---

*) Vgl. theils den folgenden Abschnitt, theils den 2ten Theil und zwar 1. Abtheilung 1. und 2. Abschnitt.

**) Später wird dargethan werden, wie der Geist alle natürlichen Selbstthätigkeitsformen voraussetzt und an ihnen seine Freiheitsthätigkeit darstellt.

***) Die selbstbestimmende Thätigkeit nach dem angedeuteten Begriffe ist keineswegs eine untere Stufe, oder auch nur ein wahres Analogon der Freiheit, welche das Wesen des Geistes ist. Diese fodert wesentlich Subjektivität, während jene selbstbestimmende Thätigkeit des Lebens blos subjektloses Objekt ist, in welcher die subjektive Freiheit des Geistes ihre nächste individuelle Erscheinungsvermittelung hat.

DRITTER ABSCHNITT.

Das Wesen und die Wirklichkeit des Geistes selbst.

Der Geist im Allgemeinen ist das subjektive Seyn, d. h. das Seyn, insofern es sich selbst als Objektivität hat und seine eigenen Bestimmungen an sich setzt. In dem rein gedachten Begriffe des Seyns ist diese seine subjektive Form mit der rein unmittelbar objektiven zugleich als absolute, ewige, ursprüngliche Wirklichkeit zu denken. Oder das reine Denken, das einzig absolute Forum der Entscheidung über Seyn und Bedeutung desselben, setzt sowie den Unterschied des absolut unmittelbar Objektiven und des absolut Subjektiven in der Realität, so auch die ewige reale Beziehung beider auf einander mit gleicher Nothwendigkeit. Natur und Geist sind das Seyn in seinem wesenhaften Unterschiede und seiner wesenhaften Einheit. In Beiden, und zwar in diesem ihrem Verhältnisse, ist das Seyn Wirklichkeit, Daseyn, alleinige Möglichkeit seiner selbst.

Die absolute Subjektivität, der Geist schlechthin, ist dieses also nur in Beziehung auf eine absolute für sich bestehende Objektivität. Er kann somit erst mit der reinen vollendeten Position dieser Letztern gedacht werden und Realität besitzen. In dem natürlichen Leben bestimmt sich die absolut unmittelbare Objektivität zu ihrer vollen Konkretion und Selbstdaseynlichkeit. Die höchste Stufe der lebendigen Natur ist demnach der ewige Anfang der Subjektivität oder des Geistes.*) Nur in

*) Der Ausdruck „ewige Anfang" ist nur scheinbar widersprechend, indem damit blos das Verhältniss der reflexi-

und mit der lebendigen Individualisirung kann deshalb der Geist zur konkret erscheinenden Wirklichkeit gelangen.*)

Das Wesen der Subjektivität überhaupt, damit auch der Geistigkeit, besteht nun, wie kurz vorhin angedeutet worden, in der Selbsterfassung und Selbstsetzung des Seyns. Letztere hat aber ihren Begriff nicht darin, dass das Seyn etwa durch eine absolute subjektive Produktion in der unendlichen Reihe seiner konkreten Wirklichkeitspositionen erst werden soll (das Seyn ist ewig in seiner Konkretion durch sich als Einheit des Subjektiven und Objektiven), sondern darin, dass das Seyn in seiner eigenen ewigen Objektivität nur sich selbst Objekt ist, also sich an sich selbst setzen kann. Das Seyn ist ferner (wie gleichfalls bereits bemerkt worden) in dieser konkreten Bestimmtheit nothwendig ein System von substanziellen Positionen, weil sonst kein absolutes Seyn, sondern ein bloses absolutes Werden bestehen könnte, dessen innerster Widerspruch schon oben bezeichnet worden ist.**) Die Subjektivität des Seyns ist daher das in seinen substanziellen Bestimmungen sich selbsterfassende Daseyn und damit die Selbstmacht des Daseyns, sich in seinen nothwendigen Selbstbestimmuugen auf sich selbst zu beziehen und hierin seine eigene Wesenheit zu haben. Der Geist als subjektives

---

ven empirischen Vorstellung zu der wesenhaften Begriffsauffassung angedeutet werden soll. Der Anfang bezeichnet hier gleichsam sinnlich die Voraussetzung der Natur für den Geist, während das Ewige die Voraussetzung als eine metaphysische anfangslose Simultaneität ausdrückt.

*) Hierin liegt das Wesen der menschlichen Seele und ihres Verhältnisses zum Leibe vorläufig angedeutet.

**) S. Abschn. 1. S. 7.

Daseyn hat deshalb seine eigenthümliche Wirklichkeit in derjenigen Selbstthätigkeit, wodurch er nach seinem Seyn das objektive Seyn bestimmt und an diesem sich selbst bestimmt. Er trägt somit keine willkürlichen Bestimmungen auf die Objektivität des Seyns über (denn dieses hat ja schon substanziell seine feste Bestimmtheit), sondern fasst sie nur auf und spricht sie, gleichsam als ein eigenes Selbsttribunal, nach absolut nothwendigen Gesetzen sich selbst zu.*) Diese subjektive Selbstbestimmung hat damit objektive Nothwendigkeit; und hieraus ergiebt sich, dass und inwiefern man sagen könne, der Geist sey die Wahrheit des Seyns, also auch die Wahrheit des absolut unmittelbaren objektiven Seyns oder der Natur. Der Geist ist nämlich die Wahrheit der Natur nicht, als ob er in ihr selbst seine Existenz hätte und das reale Princip derselben wäre**), sondern nur insofern, als von ihm in der Natur das Seyn nach seinen nothwendigen Bestimmungen anerkannt und gesetzt wird. Er ist die Wahrheit der Natur, weil diese für ihn ist. Mit der Wahrheit der Natur setzt deshalb der Geist zugleich seine eigene Bestimmtheit und somit seine eigene Wahrheit. Darin nun, dass er die Wahrheit des Seyns ist, hat er gerade seine besondere Wesenheit.

Damit aber der Geist, als reine Subjektivität

---

*) Die transcendental-formale Bestimmungsweise der Dinge, wie sie Kant lehrte, ist freilich an sich eine einseitige Abstraktion, jedoch darin bedeutsam, dass sie als Selbstbestimmung des Geistes genommen wird.

**) Wenn Hegel lehrt, dass der Geist die Wahrheit der Natur sey; so geschieht dieses von ihm in einem anderen Sinne, als der obige ist. Denn nach ihm ist die Natur der Geist selbst, wiewohl in seinem Andersseyn, oder in seinem äusserlichen Processe; er ist das absolut Erste derselben.

in der bezeichneten Weise, wirklich seyn könne, muss er wesentlich substanziell seyn. Denn ohne Substanzialität würde er mit der Natur zusammenfallen und deren eigene Bestimmung seyn. Nun setzt aber das reine Denken im Begriffe des Daseyns mit unabweislicher Nothwendigkeit den wesenhaften Unterschied der subjektiven und objektiven, der ideellen und (vorzugsweise) realen Wirklichkeit, oder dieser Unterschied ist so gewiss, als das Denken selbst; es muss daher der Geist eben so wesentlich als die Natur Substanzialität haben. Er ist insofern ebensowenig ein Attribut der Natur, als diese ein Attribut von ihm. Beide besitzen in ihrem Unterschiede gleiche Selbstständigkeit und Unabhängigkeit von einander. Sie sind verschieden im Bezug auf einander, nicht durch einander.

Die Substanzialität des Geistes ist dieses durch die Nothwendigkeit des Seyns, Daseyn oder Wirklichkeit zu seyn. — Nun aber ist das Seyn als Daseyn oder Wirklichkeit wesentlich eine in konkreten Absolut-Positionen*) selbstkonkrete Einheit. Somit kann auch das Geistige nur in konkreten Absolut-Positionen, also in der Form substanzieller Vielheit und Einzelheit wirklich seyn. Oder das Geistige hat sein Daseyn nur in Geistern. Hiermit wird nun keinesweges die Möglichkeit oder Wirklichkeit eines substanziellen absoluten Geistes geleugnet, oder behauptet, der etwaige absolute Geist sey das blose Gedankenabstrakt aus der Verbindung aller Geister. Vielmehr wird damit gerade die Nothwendigkeit eines an

*) Absolut-Positionen sollen hier bezeichnen die realen Urexistenzen, deren substanzielle Unabhängigkeit untereinander.

und für sich oder konkret substanziellen absoluten Geistes gesetzt, und jene inhaltslose Abstraktion als unwahr bezeichnet. Nur darf der wirkliche absolute Geist nicht als ein rein unmittelbar absoluter anerkannt werden, d. h. nicht als ein solcher, welcher vor den besondern Geistern oder unbezüglich auf sie sey, auch nicht als eine absolute Weltvernunft, welche die besondern Geister etwa in der Weise der Emanation aus sich entlasse oder durch sich in einem Akte zeitlicher Creation substanzialisire. Er ist blos insofern und dadurch Absolutheit, dass alle besondern geistigen Substanzen unter ihm bestehen, dass das unendliche Reich endlicher Geister für ihn ist und in ihm seine höchste Ordnung wie seine ewige Zweckbestimmung findet, dass er somit alle endlichen Geister auf sich bezieht und in Einheit erhält. Denn nur so ist er in wahrhaft unendlicher Weise bestimmt, oder hat er vielmehr alle andern substanziellen Geister zu seinen wesenhaften Bestimmungen und hierin seine konkret-absolute Wirklichkeit. Damit also ein absoluter Geist sey, müssen alle endlichen Geister zugleich seyn, denn nur mit ihnen ist er unendlich. Hierin beruhet die Idee einer vermittelten (nicht abstrakt unmittelbaren) Absolutheit desselben. Diese Vermittelung ist deshalb weder als ein Process durch die endlichen Geister, in welchem Processe diese nur verschwindende Momente seyn sollen, noch überhaupt als ein irgend wie zeitlich bestimmbares Werden zu betrachten. Sie hat ihre einzig mögliche Bedeutung in dem ewigen, ursprünglichen Bezuge. Nur insofern in sich selbstständige endliche Geister sind und beharren, kann ein absolut selbstständiger ein unendlicher Geist seyn.*)

*) Siehe weiter unten den 3ten Theil, oder die Theo-

Der Geist, als in sich bestimmte Substanz, abgesehen noch von irgend welcher Stufe, worauf er etwa steht, hat nun vor Allem, die Wesenheit der Substanz überhaupt, nämlich er ist ursprüngliche, absolut, d. h. hier, an und für sich ewig gesetzte positive Selbstkraft, und sein Wirken ist reines Selbstthun. Dieses Selbstthun und also auch jene Selbstkraft, welche in der That substanziell identisch sind, haben aber eine Ureigenthümlichkeit, wodurch sie von der Natursubstanzialität nach allen ihren Stufen wesentlich unterschieden werden. Diese Ureigenthümlichkeit besteht darin, dass sie nicht blos die immanente Einheit in der unendlichen Reihe an sich zu vollziehen haben, sondern diese Einheit in der Vollziehung von sich aus setzen und als Zweck und Regel vollziehen. Hiermit tritt sofort der Grundunterschied zwischen geistiger und natürlicher Substanz hervor, welcher sich darin bezeichnet, dass jene das Viele und Einzelne auf ihre Allgemeinheit bezieht und sie als wesentliche Bestimmungen derselben setzt, während diese das Viele unbefangen in sich selbst enthält, also es eben blos als rein konkreten Inhalt des Seyns darstellt. Daher verhält sich auch jede substanzielle Subjektivität, jeder Geist, gegen die Naturdinge als das Zurückführen dieser auf die allgemeine Bedeutung ihrer vielheitlichen Bestimmtheit. Da hierin aber ein wirkliches Selbsterheben und zwar ein rein ursprüngliches, d. h. mit der geistigen Substanz selbst identisches und in ihr begründetes Selbsterheben über die Natur anzuerkennen ist; so muss

---

logie des Geistes. — Wie auf obige Weise die persönliche Selbstständigkeit und Freiheit mit der göttlich-absoluten Persönlichkeit und Freiheit bestehen, wie Unsterblichkeit und alle wesentlich höheren Interessen des Menschen hierin ihre philosophische Erklärung finden können, bedarf der Hindeutung kaum.

behauptet werden, dass das eigenthümliche, substanzielle und metaphysische Wesen des Geistes die Freiheit sey. Diese ist somit weder eine willkürliche äusserlich-empirische Bestimmungsthätigkeit, noch eine Vernichtungsmacht hinsichtlich der Natur; vielmehr ist sie insofern an sich rein nothwendig, als sie identisch mit der geistigen Substanz besteht, zu welcher sie sich nicht als Attribut verhält, sondern welche ihr eigenes Selbst ist. Sie kann die Natur nicht vernichten, weil diese einerseits Substanz hat, also damit jede Vernichtungsmöglichkeit ausschliesst, andererseits aber auch die ewig nothwendige reale Voraussetzung der Freiheit ist. Mit der Vernichtung der Natur würde die Freiheit ihre Wirklichkeit aufgeben, also sich selbst vernichten.

Das Selbsterheben der geistigen Substanz über unbefangene konkrete Vielheit zur Allgemeinheit bietet verschiedene Seiten dar. Hierin liegt das Motiv, die Freiheit, insofern sie das Grundwesen des Geistes ausmacht, zu unterscheiden. Denn die Allgemeinheit auf die konkrete Bestimmtheit als die Ihrige bezogen, erfasst sich entweder als die Wahrheit schlechthin, d. h. als die Vollendung der absoluten und wesenhaften Positivität, oder als die absolute Zweckmässigkeit, oder als die absolute Vereinigung beider aus dem Gesichtspunkte ihrer ursprünglichen Identität in der Unmittelbarkeit der wirklichen Existenz, oder als formwesentliche Einheit. In der ersteren Hinsicht ist die Freiheit Intelligenz, in der zweiten Wille, in der dritten Phantasie. Die geistige Wesenheit fasst also jene drei Momente nothwendig in sich, jedoch nicht als eben so viele substanziell bestehende Sonder-Momente, sondern als Richtungsfähigkeiten der-

selben einfachen und einen Freiheitssubstanz.*)

Der Geist ist die Subjektivität des Daseyns und hat an der Natur das wesentliche Objekt seiner Wirklichkeit, oder er ist nur wirklich, weil die Natur als selbstständige Substanzialität seinem Wirken einen bestimmten beharrlichen, an und für sich ihm identischen Gegenstand bietet. Dieses Wirken besteht ferner wesentlich darin, dass der substantiell-konkrete Geist die unmittelbare Einzelheit und Vielheit der natürlichen Dinge auf die dem Daseyn nothwendige und ihm immanente Allgemeinheit und Einheit von sich aus bezieht und eben hierin die Subjektivität als sein Wesen hat. Aus diesen Prämissen ergiebt sich die Bedeutung und Weise des existenziellen, d. h. in der gegebenen Zeitbestimmtheit erscheinenden Verhältnisses, sowie der sogenannten Wechselwirkung zwischen Geist und Natur. Zunächst nämlich muss der Geist mit der Natur seyn und steht zu ihr in keinem eigentlich gegensätzlichen und äusserlich bestimmten Verhältnisse. Der Geist ist vom Gesichtspunkte des Daseyns überhaupt immanent mit der Natur. Er muss daher auch die natürliche Substanzialität an sich darstellen, etwa in der Art, wie die Lebenssubstanzen die körperlichen zur eigenthümlichen Individualität bestimmen. Das Sichdarstellen des Geistes an der Natursubstanzialität hat nun zunächst nicht die Bedeutung, dass jener diese irgendwie real verändern kann, sondern beschränkt sich im Allgemeinen darauf, dass die gei-

*) Die weitere Theorie der Freiheit und ihrer objektiven Darstellungsformen in der Wissenschaft, in der Sittlichkeit und Kunst siehe unten im 3ten Theile oder in der Anthropologie des Geistes, und zwar in der 3ten Abth. oder in der Pragmatologie des Geistes.

stige Substanz die natürliche Wesenheit als sich unterworfen offenbar macht und hiermit an ihr die Wahrheit und Wesenheit des Seyns überhaupt als eine bestimmte Wirklichkeit bekundet. Diese Manifestation beginnt mit der subjektiven Individualisirung des Natürlichen, d. h. damit, dass die besondere geistige Substanz (ein Geist) in der Natur eine sich entsprechende konkrete Objektivirung, gleichsam ein bestimmtes Objekt seiner endlichen Existenz, von sich aus setzt. Jene subjektive Individualisirung muss aber mittelbar die ganze Natur betreffen, oder in der geistig-bestimmten Individualität des Natürlichen müssen sich alle substanziellen Naturmomente gewissermafsen reflektiren. Eine solche Selbstreflexion der Naturtotalität in bestimmter Individualisirung ist nur da möglich, wo die Natur ihre eigene substanzielle Selbstheit in der höchsten Konkretion vollendet darstellt, also im Lebendigen und hier wiederum in der höchsten Stufe lebendiger Individualisirung. Denn nun erst hat der Geist an der Natur die bestimmte Abgeschlossenheit der realen Objektivität. Die geistige Substanz setzt sich also zuvörderst nothwendig mit einer bestimmten, der höchsten lebendigen Naturstufe angehörigen Lebensindividualität, oder mit einer konkreten Leiblichkeit.*) In einer bestimmten geistigen Individualexistenz ist daher das Naturleben zunächst seinem Urprincipe und seiner substanziellen Grundlage nach selbst-

*) Es ergiebt sich aus dieser Andeutung, was schon oben berührt wurde, in wiefern behauptet werden könne, dass der Geist (die Seele) den Leib bilde. Ferner wird klar, wie der Leib nicht aus dem Standpunkte bloser Körperlichkeit aufgefasst und beurtheilt werden müsse. Der Leib ist, wie bei jeder lebendigen Individualität, so vorzüglich beim Menschen, ein wesentlich Verschiedenes von dem Körper.

ständig und seinen eigenen unmittelbar-objektiven Bedingungen unterworfen. Diese natürliche Selbstständigkeit des leiblichen Lebens muss beharren, weil ohne sie das geistige Princip kein konkret bestimmtes Real-Objekt des Seyns haben, somit auch seiner Subjektivität die Bedingung singulär-konkreter Wirklichkeit fehlen würde. Daher kann der Geist nicht über das substanzielle Wesenmoment der Leiblichkeit verfügen.*) Andererseits muss aber das natürlich-leibliche Leben entschiedene Bestimmtheit erhalten vom geistigen Principe. Denn dieses soll ja in ihm die Naturtotalität in der Urbedeutung des Seyns, in dem Selbstbegriffe desselben darstellen. Daher kann alle subjektiv geistige Wirksamkeit nur in der Form der natürlichen Lebensthätigkeit sich offenbaren. In der Bestimmung der leiblichen Lebensrichtung bestimmt der Geist die Natur überhaupt. Daher äussert sich die geistige subjektive Selbstthätigkeit stets in sinnlich-konkreter Weise, in den leiblichen Zügen, in der Stimme überhaupt und in der Sprache im Besondern, in der Bewegung des innern und äussern Lebens u. s. w. Oder: Alle geistige freie Thätigkeit hat stets eine sinnlich-konkrete Gegenbildlichkeit und selbst in ihrer höchsten Allgemeinheit erscheint sie konkret in dieser Gegenbildlichkeit.**)

---

*) Es lässt sich bereits hier hinweisen auf das Wesen menschlicher Persönlichkeit und auf die Grundbedingung aller persönlichen Fortdauer, nämlich auf die ewig nothwendige Beziehung eines einlich-substanziellen Geistes zu einem individuellen Leibe. S. weiter unten die Anthropologie des Geistes und zwar die Psychologie.

**) Die Beispiele der sprachlichen Begriffsdarstellung, der Kunst, des sittlichen wie politischen Geistesstrebens liegen nahe. Ueberall durch das Sinnliche zum Geiste und durch den Geist

Nach dem Angedeuteten ist nun eine reale Wechselwirkung zwischen Geist und Natur nicht blos möglich, sondern wesentlich nothwendig. Kaum braucht noch bemerkt zu werden, dass der seit Kartesius vielfach wiederholte Grund der Unmöglichkeit, als welcher in dem absoluten Gegensatze zwischen geistiger Immaterialität und natürlicher Materialität, gefunden wurde, ohne Bedeutung ist, indem der dabei vorausgesetzte Begriff des Materiellen selbst ein spekulativ unmöglicher und falscher ist. Im gewissen Umfange kann vielmehr behauptet werden, dass die Materie eben so immateriell ist als der Geist selbst.*) Jene reale Wechselwirkung kann aber in keinem Einwirken des Einen in das Wesen und Seyn des Andern bestehen, weil dadurch die Substanzialität des Einen wie des Andern aufgehoben werden müsste, worin sich abermals eine metaphysische Unmöglichkeit darstellen würde.**) Wohl aber wird den früheren Erwägun-

---

zur Bedeutung des Sinnlichen. Der Sinn und das Denken sind immanente Korrelate.

*) S. oben Abschn. 1.

**) Insofern hatte Leibnitz allerdings Recht, einen *influxum physicum* zu leugnen. Es war eine spekulativ begründete Ansicht, dass die Substanzen (bei ihm Monaden) ein absolutes Selbstthun haben. Allein die weitere Schlussfolgerung, dass es nun gar keine reale Wechselwirkung geben könne, sondern nur eine ideale Gegenseitigkeit, welche er in der prästabilirten Harmonie bestehen liess, muss als spekulativ unmotivirt abgelehnt werden, selbst abgesehen von den unleugbaren Thatsachen der Erfahrung. Durch diese ideale Beziehung alles monadischen Wechselwirkens auf Gott (wovon der Grund war, dass zwischen gegenseitigem Aufeinanderwirken und Ineinanderwirken nicht gehörig unterschieden wurde), verdarb Leibnitz die weitere Theorie seiner ursprünglich spekulativ wohlgedachten Monadenlehre. *In substantiis simplicibus influxus unius monadis in alteram tantum idealis est,*

gen gemäss das gegenseitige Aufeinanderwirken im Wesentlichen darin bestehen, dass die Natur sich der geistigen Thätigkeit eben als unmittelbare und selbstständige Objektivität darstellt und hiermit sich jener gegenüber in ihrer objektiven Unmittelbarkeit selbst zu behaupten strebt. Der Geist dagegen sucht seine subjektive Allgemeinheit an der Naturobjektivität geltend zu machen, diese also unter den Begriff zu bringen, oder von sich aus zur Einheit zu bestimmen. Je nachdem dieses aus dem zunächst individuell gesetzten Standpunkte der geistigen Substanz positiv gelingt oder negativ nicht gelingt, also jenachdem die geistige Substanz ihre subjektive Allgemein-Kraft an der Naturobjektivität darstellen kann, oder Letztere ihre unmittelbare Selbstständigkeit der geistigen Thätigkeit gegenüber so geltend macht, dass diese ihre subjektive Macht an ihr nicht durchsetzt, wird der Geist in seiner Beziehung auf die Natur entweder im Zustande der Freiheit oder des Leidens erscheinen. Uebrigens ist jene Wechselwirkung nicht als ein Erregen von Seiten der Natur und als ein Erregtwerden von Seiten des Geistes anzusehen. Der Geist ist rein selbstthätig von sich aus und kann in keinerlei Hinsicht unter die Kategorie der Erregbarkeit fallen; wie denn diese überhaupt, auch hinsichtlich der Naturdinge, ein rein sinnlich-empirisches Abstrakt ist und nur die allmälige vereinzelte Auffassung des apriorisch simultanen Verhältnisses der Substanzen bekundet. Aber selbst die ganze Wechselwirkung zwischen Geist und Natur drückt in successiver und individueller Beschränkung nichts anderes aus als die ewige Stel-

---

qui effectum sortiri nequit, nisi Deo interveniente. Cf. Principia philosophiae p. 26. (*Leib. opp. omn. ed. Dutens.*)

lung, welche die geistigen Substanzen zu der Natur ein für allemal haben. Wie nun jenes Verhältniss in seiner gegebenen Wirklichkeit erscheint, steht es allerdings unter der Bestimmung des Werdens, der Veränderung; seine spekulative Begründung aber beruhet darin, dass die geistigen Substanzen rein ursprünglich eine real bestimmte und immanente, d. h. durch die Totalität des Daseyns selbst gesetzte, Beziehung zu den natürlichen Dingen behaupten.

Sowie es nun eine Wechselwirkung zwischen Geist und Natur giebt, ebenso zwischen den einzelnen Geistern selbst. Diese haben die Subjektivität als gemeinschaftliches Wesen, während sie in ihrer konkreten Substanzialität verschieden sind. Das Moment dieses Unterschiedes liegt in der Gradbestimmtheit der ursprünglichen subjektiven Selbstkraft, oder der substanziell gesetzten Energie der Freiheit.*) Aus der Beziehung dieses gegenseitigen substanziellen Unterschiedes der geistigen Substanzen auf die natürlichen, welche durch sie einheitlich bestimmt werden, entsteht die Verschiedenheit des Persönlichen. Die geistigen Wesen stehen daher vermöge des immanenten Urverhältnisses der Substanzen, welchem gemäss sie insgesammt die Bestimmtheit des Seyns ausmachen, unter sich in mittelbarer wie unmittelbarer Gegenseitigkeit. Jenes durch die gemeinschaftliche urbestimmte Beziehung auf das Natürliche, dieses durch die ewige Stellung, in welcher sie sich als Substanzen von Anbeginn zu einander befinden.

*) Substanzialität und Wesenheit sind nicht rein identische Begriffe. Jene besteht in dem Momente der absoluten, d. h. der ewigen selbstständigen Position als solcher, diese aber in der ursprünglichen Bedeutung der Positivität hinsichtlich anderer Substanzen.

Beide Beziehungsweisen stehen vom Standpunkte individueller Auffassung unter den Formen von Zeit und Raum und werden empirisch hiernach beurtheilt; während die metaphysische Verhältnissmässigkeit ewig und unveränderlich beharrt, aber eben durch jene individuelle Bedingtheit erst nach und nach zur Offenbarung und gegebenen Wirklichkeit gelangt. *)

Aus der Substanzialität der einzelnen Geister folgt ihre Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit. Im Allgemeinen findet hierbei kein Unterschied statt zwischen geistigen und natürlichen Substanzen. Denn auch diese müssen, als Substanzen, ewig und unwandelbar seyn. Die Vergänglichkeit im Gebiete des Natürlichen besteht in der Auflösung bestimmter Körper und leiblicher Individualitäten. Diese können nun allerdings vergehen, indem die bestimmten bezüglichen Konfigurationen aufhören, nicht aber die urbildenden und urbestimmenden Körper- und Lebenssubstanzen. Die Wandelbarkeit und der Wechsel in der Natur beruhet daher eigentlich nur in dem Processe der Bildung und Auflösung körperlicher und leiblicher Individualitäten. Das Geistige erscheint dem Natürlichen gegenüber nur darum vorzugsweise unvergänglich, weil es in seiner monadischen Substanz der zusammengebildeten Körper- und Leiblichkeit abstrakt entgegengestellt zu werden pflegt. Aus dem sinnlich-empirischen

*) Wie in dieser apriorisch-bestimmten Wechselwirkung die Möglichkeit und Erklärung liege für die wirklichen Erscheinungen der Sympathie und Antipathie, des magnetischen Zustandes, der Rechts- und Staatsverbindung u. s. w., wird unten in der Anthropologie des Geistes und zwar theils in der Psychologie, theils in der Pragmatologie oder Philosophie des objektiven Geistes näher aufgewiesen werden.

Gesichtspunkte muss es indess gleichfalls für vergänglich gehalten werden, indem mit der Auflösung der leiblichen Individualität seine individuell-wahrnehmbare, also sinnlich-bestimmte Subjektivität nach ihrer bisherigen Anschaubarkeit verschwindet und zu existiren aufhört. Das Eigenthümliche der Unsterblichkeit des Geistes besteht aber darin, dass er seine ewige und apriorisch-unendlich bestimmte Subjektivität in einer unendlichen Reihe empirisch-, also endlich-bestimmter Subjektivitätsformen zum individuell-konkreten Bewusstseyn vermittelt. Dieses hat daher stets seine metaphysische Begründung in jener unendlich-bestimmten, wesenhaften Subjektivität und muss darnach hinsichtlich seiner höheren Geltung und Wahrheit beurtheilt werden.*)

So wenig die Geister als Substanzen vergänglich sind, ebenso wenig können sie erzeugt werden. Sie haben insofern nothwendig Präexistenz, als sie vor jeder rein endlich bestimmten und in gegenwärtiger Konkretion aufgefassten Subjektivitätsform als subjektive Substanzialitäten überhaupt vorhanden sind; allein diese Präexistenz ist keine abstrakte, d. h. keine von der natürlichen Beziehung schlechthin getrennte Präexistenz. Alle Geister existiren insofern nur mit der Natur, als sie in im-

*) Es ergiebt sich aus dem Obigen zuvörderst, dass und wie von einem Sollen in Absicht auf das geistige Wirken geredet werden könne, und dass nicht Alles, was geistig-wirklich erscheint, darum geistig-wahr (vernünftig) sey. Denn es kommt darauf an, ob die Erscheinung rein endlich isolirt und von ihrer metaphysischen Grundlage getrennt oder, umgekehrt, darauf bezogen werde. Weiter ist aber auch nicht zu verkennen, dass die Wirklichkeit, in ihrer metaphysischen Begründung aufgefasst, auch wahr und vernünftig seyn müsse; denn sie ist ja alsdann identisch mit jener, sie ist das Seyende, was als solches nicht anders seyn kann und somit auch alles Sollen von sich ablehnt.

manentem Systeme mit deren Substanzen und ihren Verhältnissen allein wirklich seyn können. Sie präexistiren aber auch ebenso in einem urbestimmten gegenseitigen Verhältnisse. Aus beiden Präexistenzwesen müssen wiederum mancherlei Erscheinungen in der gegenwärtigen endlich angeschauten Existenzform erklärt werden, welche in der reinen Unmittelbarkeit der Letztern ihren Erklärungsgrund nicht erhalten können. *)

*) Fragen über Ursprung der besonderen Geister in der Wirklichkeit, über Erinnerung an frühere Existenzen, über sogenannte angeborene Begriffe und Neigungen, über Aehnlickeit (geistige wie leibliche) zwischen Eltern, Kindern und Verwandten überhaupt, über Erblichkeit persönlicher Bestimmungen, über Seelenwanderung, über das Wirken und Schaffen des Genies u. s. w. müssen in den oben angedeuteten Verhältnissen die Prämissen für ihre allein mögliche Beantwortung haben, und sollen unten in der Psychologie zum Theil nähere Erwägung finden.

ZWEITER THEIL.

ANTHROPOLOGIE DES GEISTES.*)

Einleitung.

Der Geist hat für unser Erkennen seine nächste historisch-konkrete Wirklichkeit im Menschen. Die Philosophie des Geistes strebt daher in ihrem weiteren Fortschritte, ihn unter den wesenhaften Bestimmungen des Menschlichen oder überhaupt in der Form der Menschheit zu begreifen. Die wissenschaftliche Betrachtung des Geistes in seiner nothwendigen menschlichen Bestimmtheit bildet die Anthropologie des Geistes.

Das Geistige muss in seiner menschlichen Bestimmtheit das Wesen des Geistes und die Urbedingungen seiner Wirklichkeit überhaupt sowie seiner endlichen Substanzialität im Besondern darstellen. Der endliche Geist ist dieses wesent-

*) Es bedarf wohl kaum der Erinnerung, dass der Ausdruck „Anthropologie" hier nicht in der beschränkten hergebrachten Bedeutung genommen wird, welcher gemäss er die Lehre bezeichnen soll von der blosen Naturbestimmtheit des menschlichen Geistes. Vielmehr bezieht er sich nach dem Plane dieser Schrift auf die ganze Stellung des Geistes innerhalb des Menschlichen, oder besser, er bezeichnet die Wissenschaft von dem vollen Begriffe des menschlichen Geistes.

lich nur in der Unendlichkeit des Geistigen, also in dem immanenten Systeme aller Geistessubstanzen. Ohne diese Beziehung auf die reale geistige Unendlichkeit würde seine endliche Substanzialität ihres metaphysischen Grundes entbehren. Seine Wahrheit ist also, in der Unendlichkeit und für dieselbe zu seyn. Soll demnach der menschliche Geist zu seinem vollen und wesenhaften Begriffe vermittelt werden; so ist erforderlich, dass er zunächst in der Bestimmtheit seines gegebenen individuellen Daseyns als solcher oder in der Realkraft seiner reinen Selbstexistenz erkannt werde; das Zweite ist die Betrachtung seines objektiven Wirkens auf dem Grunde jener selbstrealen Existenz; das Dritte betrifft die Auffassung seines zeitlich-bestimmten unendlichen Strebens in der Gemeinschaft und objektiven Einheit seiner besondern Existenzformen.

Die Anthropologie des Geistes wird diesem nach in drei besondere Theorien zerfallen, von denen die erste als Psychologie, die zweite als Pragmatologie, die dritte als Philosophie der Geschichte bezeichnet werden kann.

Die Psychologie entwickelt also die Bedeutung der geistig-substanziellen Hypostase und deren elementarisches Wirkungswissen in der gegebenen Wirklichkeit.

Die Pragmatologie, als Philosophie des subjektiv-objektiven Geisteswirkens sucht den Begriff der wahren objektiven Vollziehung des subjektiv-substanziell gesetzten Geistes nach seiner gegenständlichen Selbstdarstellung zu vermitteln. Sie will also nachweisen, unter welchen wesentlichen Bedingungen der subjektive menschliche Geist in der Einheit oder auf dem Grunde der ewig bestimmten Gegenseitigkeit und Gemeinschaft der mensch-

lich-individuellen Geister seine subjektiven Grundbestimmungen verwirklicht (welches geschieht in dem freiem Begriffe, in der freien That und in dem freien Werke, also in der Wissenschaft, im Leben und in der Kunst.*) Die Philosophie der Geschichte, sucht den Begriff der nothwendigen allgemeinen geistigen Selbstausgleichung aller endlichen Bestimmtheiten des menschlichen Geistes in der Idee der geistigen Unendlichkeit oder des unendlichen Systems der endlichen Geistesexistenzen. Sie führt den menschlichen Geist auf den absoluten Geist, oder sie weiset die Nothwendigkeit nach seiner ewigen Beziehung auf einen göttlichen Geist und bildet hiermit den Uebergang zur Theologie des Geistes.

---

*) Insofern jene drei Gegenstände in der Pragmatologie oder Philosophie des objektiven Geistes ihre allgemeine theoretische Bestimmung erhalten müssen, wird dieselbe unter sich befassen *a*) Logik (als allgemeine Theorie des freien wissenschaftlichen Begriffs oder als Theorie des theoretischen Menschengeistes schlechthin). *b*) Ethik (als allgemeine Theorie der freien objektiven Lebenskonstruktion mit den zwei wesentlichen Momenten der Moral und Politik). *c*) Aesthetik (als allgemeine Theorie der Kunst). S. unten 2te Abth.

ERSTE ABTHEILUNG.

Psychologie.

Die Psychologie, als Theorie des Geistes in seiner subjektiven gegebenen Daseynlichkeit, oder als Theorie der existenten Wirklichkeit des menschlichen Geistes, betrachtet ihn unter dem Begriffe der Seele. Denn zunächst hat die Seele die empirisch-abstrakte Bestimmung, als Princip des menschlich-subjektiven Individuallebens zu gelten, somit das Substrat aller derjenigen Erscheinungen zu seyn, welche sich in der Menschenwirklichkeit zunächst als Elemente eines solchen subjektiv-bestimmten Individuallebens darstellen. Oder, wie bereits bemerkt worden, die Psychologie sucht den wesenhaften, den Urbegriff der menschlichen Geistesrealität in ihrem Fürsichseyn. Sie fragt, was ist der menschliche Geist als Seele, was seine gleichsam natürliche Macht und seine ursprüngliche Bestimmtheit, was die Wirklichkeit seines subjektiven Seyns? Sie bildet insofern zunächst die nothwendige Voraussetzung für die Pragmatologie, welche die objektive Wirklichkeit der Seele, eben ihre Selbstvollziehung in dem freien Wirken, zur Wahrheit des Begriffes bringen soll.

Die Psychologie nimmt jener wissenschaftlichen Bestimmung gemäss diesen Gang der Darstellung. Sie sucht zuvörderst Wesen und ursprünglichbestimmte Daseynsform der Seele, also ihre absolute Wirklichkeit zu ermitteln, und betrachtet darauf die relative oder historisch-bestimmte, zeitlich-endliche Entwickelungsweise des Wesens und metaphysischen Daseyns unter der Bestimmung des relativen Werdens,

schreitet fort zur Darstellung der Seele unter den drei Grundbestimmungen der allgemeinen geistigen Freithätigkeit, nämlich unter der Bestimmung der Intelligenz, des Willens und der Phantasie,*) und schliesst mit der Nachweisung des Seelenlebens unter den Bedingungen wesentlich eigenthümlicher Zustände. Es umfasst somit die Psychologie als besondere Wissenschaft, zwei Theile I. die Metaphysik, II. die Physik der Seele.**) Der erste Theil hat drei Abschnitte, deren Gegenstände sogleich angedeutet werden sollen; der zweite enthält gleichfalls drei, im Allgemeinen, von denen der erste „von der Metamorphose der Seele", der zweite „von den Grundformen ihrer Thätigkeit oder von den psychischen Funktionen", handelt, der dritte aber „die Phänomenologie der Seele" darstellt.***)

*) S. oben Ontologie des Geistes Abschnitt III. S. 54.

**) Der Ausdruck Physik der Seele bezeichnet hier blos die Analogie der Betrachtungsweise und des wissenschaftlichen Standpunkts. Es soll dadurch also nur der Unterschied von der reinen Metaphysik angedeutet werden.

***) Dieser dritte Abschnitt erwägt vorzugsweise dasjenige, was sonst wohl als Gegenstand der Specialpsychologie genommen wird. Er enthält daher zunächst die Phänomenologie des Wachens (Phantasmatologie und Idiosynkraseologie); dann die Phänomenologie des Schlafs (Traum mit Einschluss der somnambülen Erscheinungen); ferner die Phänomenologie der Krankheit (pathologische Phänomenologie); endlich die charakterologische Phänomenologie, welche zuvörderst die Begründung der historisch-gegebenen Hauptverschiedenheiten in dem Gebiete der Seelenwelt zu berücksichtigen hat und in weiterer Entwickelung die wesentlichen Bestimmungen der Individual-, der Geschlechts-, der Alters-, der Familien- und der Nationalverschiedenheit zur Erkenntniss bringt. Dass somit der Ausdruck „Phänomenologie der Seele" hier einen andern Inhalt bezeichnet, als z. B. Hegel in seiner Phänomenologie des Geistes darstellt, bedarf für den Kundigen keiner weitern Erinnerung.

I.

METAPHYSIK DER SEELE,

oder

VON DER ABSOLUTEN WIRKLICHKEIT DER SEELE.

Der Geist überhaupt hat seine Wirklichkeit in einer Unendlichkeit endlich vieler konkreter Einzelgeister, von denen jeder eine in sich bestimmte Substanz ist. Die geistige Substanz existirt aber der Natur gegenüber nicht abstrakt, sondern ist eben nur geistig reale Selbstheit in immanent-wesentlicher Beziehung auf die Natur, und jede besondere substanzielle Geistigkeit hat ihre Wirklichkeit darin, dass sie ihre eigenthümliche Urselbstmacht auf eine eigenthümliche natürliche Lebensindividualisirung bestimmend bezieht, mit der sie eine ursprünglich begründete Einheit darstellt, und die insofern ihren Leib bildet. Eine geistige Substanz nun, in dieser wesentlich-immanenten und ursprünglichen Beziehung auf eine bestimmte naturlebendige Individualität oder Leiblichkeit, ist Seele in anthropologischer Hinsicht.*)

---

*) Es ist schon weiter oben in der Ontologie des Geistes, Abschn. II. S. 39. angedeutet worden, dass und wie in weiterem Sinne des Worts jede lebendige Individualität, insofern sie von einer Lebenssubstanz bestimmt wird, welche ihre Entelechie ausmacht, eine Seele habe (nach den Alten, namentlich Aristoteles, ein ἔμψυχον sey). Unrichtig ist aber die vielfach beliebte Ansicht, dass jene blosen Naturseelen ebensoviele Vorstufen der menschlichen Seele seyn sollen, so dass diese nur die höchste Entfaltung der natürlichen Lebensseele darstelle, also auch keine besondere Wesenheit habe. Aus der ontologischen Betrachtung des Geistes und der Natur überhaupt hat sich vielmehr ergeben, dass beide gleich ursprünglich und simultan sind, dabei urwesentlich und ursubstanziell verschieden, somit auch nicht

Nach den ontologischen Resultaten über Wesen und Wirklichkeit des Geistes überhaupt lässt sich der Gang der allgemeinen metaphysischen Untersuchungen über das Wesen und Daseyn der Seele im Voraus also bestimmen, dass die Seele betrachtet wird *a*) unter der Kategorie der absoluten Geistigkeit, *b*) unter der Kategorie der absoluten Leiblichkeit, *c*) unter der Kategorie der absoluten Zeitlichkeit. Die Metaphysik der Seele befasst also drei Abschnitte, von denen jeder eine jener Kategorien hinsichtlich der Seele zu erwägen hat.

ERSTER ABSCHNITT.

Die Seele unter der Kategorie der absoluten Geistigkeit.

Dass die Seele Geist sey, ist bereits erkannt worden. Sie ist der Geist in seiner ursprünglich-bestimmten und damit schlechthin nothwendigen Beziehung auf eine natürlich gesetzte Lebensindividualität. Der Geist überhaupt ist kein allgemeines Abstrakt, sondern eine in unendlich vielen oder

---

auseinander real hervorgehen, woraus folgt, dass keine Naturseele je eine Geistesseele, also auch keine menschliche werden könne. Diese fängt vielmehr ihr eigenes Wesen rein mit sich selber an. Etwas Anderes ist es, dass die Geistesseele im Menschen sich lediglich unter lebendigen Naturbestimmungen zur erscheinenden Wirklichkeit vermitteln müsse; in welcher Hinsicht die aristotelische Unterscheidung des *θρεπτικον αἰσθητικον* und *διανοητικον μοριον* der Seele einen wahren Sinn hat. Aristoteles wollte hiermit zugleich die Stufenverschiedenheit des Lebendigen überhaupt (des *το ἐμψυχον*) andeuten. Vgl. übrigens *De anim. II.* 2 u. 3. *Ibid. III. 4.* Aehnliches mag Platon bei seiner bekannten Eintheilung der Seele in das *ἐπιθυμητικον*, *θυμητικον* u. *λογιστικον* haben andeuten wollen.

einzelnen Realitäten konkrete Realität, und somit existirt Alles Geistige zunächst und rein ursprünglich als eine Sonder- oder Einzelsubstanz. Die Seele ist ihrerseits wesentlich eine geistige Einzelsubstanz, und zwar insofern diese rein ursprünglich, nothwendig und immanent, d. h. nach dem innerlichen Wesenzusammenhange im Daseyn, auf eine natürlich-objektive Lebenseinzelheit oder Lebensindividualität bezogen werden muss. Demnach muss sie in ihrer Ursprünglichkeit auch schlechthin positiv seyn. Sie erhält ihr Seyn nicht von einem Andern, sondern hat es von sich aus und behauptet es als solches durch sich immerdar. Denn alle Substanz ist ewig und unvergänglich. In dieser Substanzialität für sich hat die Seele die Bestimmung der absoluten Einfachheit; denn jene selbst besteht in einer selbstmächtigen Urkraft, die als solche eine absolute, d. h. hier, nur von sich zunächst abhängige, Positivität besitzt. Alle Mannichfaltigkeit, welche die empirische Vorstellung in die Substanz der Seele legt, ist nur eine mehrfach verschiedene Beziehung, unter welche die substanziell-einfache psychische Urkraft mit ihrem ursprünglichen Wirken von der individuellen und reflexiv-abstrahirenden Auffassung gesetzt wird. An und für sich ist die einfache psychische Substanz identisch mit ihrem Selbstwirken; allein jene ewig bestimmte Identität lässt sich von dem individuellen Erkenntnissstandpunkte aus nicht rein und vollständig erfassen. Daher tritt allmälig an die Stelle des metaphysischen Begriffs der ewig einfachen Urkraft*) der empirisch-abstrakte Be-

*) Auch in dieser Hinsicht hat Leibnitz die richtige metaphysische Ansicht angedeutet. „*La simplicité de la substance n'empêche point la multiplicité des modifications, qui se doivent trouver ensemble dans cette même substance, et elles doivent*

griff einer ursprünglichen Vielheit sogenannter Vermögen. In der That sind aber diese verschiedenen Vermögen nur generische Abstraktionen von mehreren beharrlich ähnlichen Manifestationen der ursprünglich einfachen psychischen Selbstthätigkeit. Der Fehler in der psychischen Vermögenlehre liegt also ganz eigentlich darin, dass eine empirische Gegebenheit als solche unvermerkt in die Wesenheit übertragen wurde, statt dass man dieselbe auf ihren in ihr selbst gelegenen Grund hätte zurückführen sollen.

Eben so wenig als die Seele in ihrer absolut einfachen Substanzialität die Mehrheit von Kräften und Vermögen gestattet, kann sie auch an und für sich irgend welche reine fertige Urbegriffe (sogenannte angeborene Ideen) enthalten. Denn solche Begriffe würden eine abstrakte

---

consister dans la variété des rapports aux choses, qui sont au dehors. Vgl. *Doutens. Leibnitii Opp. omn.* u. zwar *Principes de la nature et de la grace. p. 32.* Doch nahm Leibnitz zugleich eine Art Urqualifikation für jene Modifikationen in der einfachen Seele an, gewissermassen Urdispositionen. Und allerdings wird die Seelensubstanz sich nur nach Massgabe ihrer ursprünglichen Selbstmacht und ihres ewigen Verhältnisses zu den Dingen verschiedentlich in ihrer Selbstthätigkeit richten und offenbaren können. Will man in dieser Urmöglichkeit das Wesen der Vermögen finden, so fällt diese Ansicht mit der Unsrigen zusammen. Allein dabei bleibt doch immer ursprünglich das Substanzielle ohne Vielheit besonderer Möglichkeiten und Kräfte. Jener Ansicht von der einfachen substanziellen Urkräftigkeit widerstrebt auch Kant's Lehre von den ursprünglichen (transcendentalen) abstrakten Formalanlagen der Seele. Herbart hat in diesem Betracht jedenfalls das Verdienst, das Widersprechende und Unphilosophische in der psychischen Vermögenlehre bestimmter bezeichnet zu haben, mag nun auch jene Lehre selbst nicht überall den vorausgesetzten Sinn von einer Mehrheit ursprünglicher substanzieller Momente haben.

Selbstexistenz der Seele in Beziehung auf alle übrigen Dinge voraussetzen, welche spekulativ unmöglich ist, indem die Seele nur darum und insofern Subjektivität ist, als sie zu der bestimmten Objektivität des Realen von Anbeginn in nothwendigem Verhältnisse steht. Alle Begriffe, auch Ideen (mögen darunter nun noch unentwickelte Urgedanken, oder die höchsten Begriffe von der Uebersinnlichkeit der Dinge, oder platonische Urbilder von den Urqualitäten verstanden werden) müssen aus jenem abstrakten und äusserlichen Standpunkte geleugnet werden. Anders verhält es sich aber, wenn der immanente Gesichtspunkt festgehalten wird, von welchem aus die Seelensubstanzen in einem bestimmten Verhältnisse zu allen Dingen stehen und hiermit auch eine eigenthümliche Urstimmung und subjektive Urbestimmtheit haben, also in einer Art ursprünglichen oder apriorischen Idealharmonie mit der realen Objektivität stehen, gleichsam ein ruhendes allgemeines Urbewusstseyn hegen. Die Ideen und Begriffe, als Inhalt des gegebenen oder daseynlich-bestimmten Bewusstseyns, würden hiernach zu betrachten seyn als nothwendige, aber beschränkte successive Darstellungen jener ursprünglichen fertigen ideellen Urbestimmtheit, das ganze gegebene Bewusstseyn und Selbstbewusstseyn als ein unter den Bedingungen individueller Auffassung sich allmälig entwickelndes und darstellendes Urbewusstseyn.*) Es kann

*) Man könnte einwenden, wie es denn komme, dass das Urbewusstseyn nicht sogleich sich geltend mache, ja, wie es überhaupt, ohne hervorzutreten, bestehen könne. Hierauf soll zunächst nur erwiedert werden, dass die Entwickelung desselben an der Vereinzelung der absolut-unmittelbaren Gegenständlichkeit ihren objektiven Inhalt nehmen müsse, und dass ja auch unser empirisches Bewusstseyn, selbst nach seiner be-

daher insofern das freie ideelle Denken des Uebersinnlichen, wie z. B. der Gedanke des Göttlichen, mit Platon gewissermassen für ein Wiedererinnern (ἀναμνησις) angesehen werden; nur ist dabei das abstrakte ursprüngliche Fürsichseyn der Seelen, also auch die einseitig abstrakte Präexistenz derselben, gänzlich aufzugeben. Die Opposition des Aristoteles gegen Platon und seine Ideen, welcher gemäss er behauptet, dass umgekehrt nichts in der Seele sey, als was erst durch die Erfahrung gebildet werde, und dass die Seele, an sich nur die Möglichkeit der Begriffe besitzend, ursprünglich einer unbeschriebenen Tafel gleiche*), hat daher nur soweit Grund, als sie eben gegen das abstrakte Fürsichsetzen der Seele gerichtet ist. Denn in der That scheint auch Aristoteles eine Art über der sinnlich-empirischen Abstraktion gelegene Urtheilsprincipien angenommen zu haben.**) Pla-

---

stimmtesten Ausbildung, oft unterbrochen werden kann u. gleichsam sich selbst entschwindet. So z. B. im tiefen Schlafe, in manchen Krankheiten, in den Zuständen der Betäubung u. s. w. — Dass übrigens jene von uns sogenannte Ideal-Harmonie mit Leibnitzen's prästabilirter Harmonie fast nur den Namen gemein habe, sieht jeder Sachkundige gleich.

*) Der bekannte aristotelische Satz: *Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensibus.* — *Δυναμει πως ἐστι ταγοητα ὁ νυς, ἀλλ' ἐντελεχειᾳ οὐδεν, πριν ἀν μη νοῃ. Δει δ' οὑτως, ὡσπερ ἐν γραμματειω, ᾧ μηδεν ὑπαρχει ἐντελεχειᾳ γεγραμμενον.* ὁπερ συμβαινει ἐπι τῳ νου· *Arist. De anima l. III. c. 4.* Gegen Platon's angeborene Ideen direkt spricht er ebendaselbst. *Και ἐυ δη ὁι λεγοντες την ψυχην εἰναι τοπον εἰδων, πλην ὁτι οὐτε ὁλη ἀλλ' ἡ νοητικη, οὐτε ἐντελεχειᾳ, ἀλλα δυναμει τα εἰδη.* Vgl. hierüber noch *Arist. Met. I. 7.* und *Analyt. prior. I. 30.*

**) Es geht dieses aus vielen Stellen und der Gesammtrichtung seiner Philosophie hervor. So sagt er ja auch: „*λειπεται νυν εἰναι των ἀρχων,*" *Eth. ad Nicom. VI. 6.* Was Cicero in seinen akademischen Untersuchungen von den älteren Peripatetikern sagt, nämlich: „*Quamquam oriretur a sensibus, tamen*

ton's Lehre aber von dem rein philosophischen oder idealen Wissen, insofern er darunter eben eine Wiedererinnerung an die ewigen Ideen der Seele aus ihrer Urexistenz versteht, hat für uns dann eine hohe Bedeutsamkeit, wenn sie von der mehr berührten Abstraktion des präexistenzialen Zustandes der Seele befreiet und aus dem bezeichneten Standpunkte konkreter Ursprünglichkeit, d. h. aus der ewigen Verhältnissbestimmtheit der Seele zu allen natürlich-objektiven Dingen aufgefasst wird.

Man kann solche ideelle Urerkenntnissstimmung insofern angeboren nennen, als sie nicht erst nach der Geburt entsteht, sondern nur durch Erzeugung und Geburt zur Möglichkeit einer besondern eigenthümlichen Erinnerung vermittelt wird. Diese Wiedererinnerung kann aber nur durch naturbezügliche Erfahrung und auf dem Grunde natürlicher Sinnenwahrnehmung geschehen, weil ihr Objekt, nämlich eben jene ideellen ewigen Uranschauungen, auch nur wegen des ewigen Urverhältnisses der Seele zur Naturbestimmtheit und mit diesem Verhältnisse gegeben oder wirklich sind. Diese auf solcher rein ursprünglich-ideeller Grundlage gebildeten Begriffe, gewissermassen die absolut-gedachten Wiedererinnerungen, sind nun die eigentlichen aprioristischen und spekulativen Begriffe, die rechten Principien (ἀρχαὶ) des Wahren und hiermit (ihrem Gegenstande nach) auch der Dinge selbst. Sie sind die eigentlichen,

---

non esse judicium veritatis in sensibus. Mentem volebant rerum esse judicem; solam censebant idoneam, cui crederetur, quia sola cerneret id, quod semper esset simplex et uniusmodi et tale, quale esset," verdient hierbei Vergleichung.

echten Ideen, deren weder das Wissen, noch das Leben und die Kunst entbehren kann. *)

Von solchen, wirklich apriorischen und gewissermassen angeborenen Begriffen müssen angeerbte Begriffs- und Neigungs-Richtungen wohl unterschieden bleiben. Diese sind oft nichts weniger als wahrhaft apriorisch-ideal, sondern theils vielleicht nur die Wiedererinnerung an allerlei in einer vorangegangenen empirischen Wirklichkeit gewonnene empirische Stimmungen, theils auch durch Vermittelung der Zeugung veranlasste besondere Erfahrungsrichtungen der Seele; sie fallen somit unter die Kategorie der sinnlich-konkreten Wirklichkeit, wo sie nach den

*) Die wahre Poesie ist die Zurückführung der Wirklichkeit auf diese ewig gegebene Ursprünglichkeit des ideellen Bewusstseyns. Der Dichter hat nur insofern Genie, als er jene Idealität in der konkreten Form der anschaubaren Wirklichkeit zur Ahndung bringen kann. Die rechten idealen Lebensansichten, welche von der Schwärmerei zu unterscheiden sind, entspringen aus dem Hervortreten des Urbewusstseyns in der gegebenen Wirklichkeit. Der höhere (religiöse) Glaube hat hier seine wahre Quelle. Er ist die ohne bestimmte Reflexion stattfindende gleichsam die unwillkürliche, oder doch unnachgewiesene, Wiedererinnerung an das wesentliche Uridealbestimmtseyn der Seele; die Philosophie dagegen die freimittelbare, eben denkende Reproduktion derselben. Sie führt das unwillkürliche Hervorbrechen des Urbewusstseyns auf das Bewusstseyn der Nothwendigkeit, auf des Begriffes zurück. — Viele eigenthümliche psychische Erscheinungen, wie z. B die Vorhersagung (Prophezeiung), höhere Ahndungen, manche faktisch unleugbaren ideellen Anschauungen im Traume, Somnambulismus und in gewissen Krankheiten können und müssen zum Theil hier das Moment ihrer Erklärung finden, obwohl nicht verkannt werden soll, dass sich viele derartige psychische Begebnisse, welche namentlich die zeitliche Bestimmtheit haben, z. B. vor Anschauung körperlicher Schicksale, historischer Ereignisse u. s. w. aus blos potensirter sinnlicher Wahrnehmung erklärbar sind. Siehe unten „Psychische Phänomenologie."

Principien des relativen Werdens ihre weitere Erwägung zu erwarten haben.

Das eigenthümliche Wesen des Geistes ist, wie ausgeführt worden, die Subjektivität. Diese besteht in der ursprünglichen substanziellen Selbstmacht konkret-allgemeiner Thätigkeit gegenüber der rein objektiven vielseitlichen Unmittelbarkeit der Natur, also in dem Bestimmen der Letztern durch das Princip und nach dem Principe der realen Allgemeinheit, d. h. solcher Allgemeinheit, in welcher sich das Seyn selbst als seine allgemeine Identität mit den substanziellen Einzeldingen auffasst und setzt. Oder das Wesen der Subjektivität beruhet darin, dass sich das Seyn in der vielseitlichen Unmittelbarkeit selbst als nothwendiges Objekt setzt, um sich als freie Allgemeinheit zu haben. Die subjektive Selbstmacht ist also die wahre Freiheit des Geistes, und diese somit sein eigentliches besonderes Wesen. Durch sie und in ihr ist er bei allem Daseyn mit der Natur doch wahrhaft über ihr, ideal-real.*) Das Grundwesen der Seele ist somit gleichfalls nothwendig die Freiheit, welche sich in der gegebenen Wirklichkeit allein nach mehreren eigenthümlichen Richtungen offenbaren kann. Diese müssen in den Grundrichtungen des Geistes überhaupt, nämlich in der Intelligenz, in dem Willen und der Phantasie ihren normalen Urtypus finden.**)

Die Freiheit, als das reine Urwesen der Seele, wird in ihr jedoch auf eine endliche Weise ge-

---

*) Man könnte das Naturwesen daher gewissermassen als real-real bezeichnen.

**) Vergl. oben die Ontol. des Geistes Abschn. 3. u. weiter unten den 3. Abschnitt dies. Abtheilung von den psychischen Funktionen.

setzt. Denn als Seele in ihrem Fürsichseyn ist sie eine endlich-bestimmte Substanz. Ihr Wesen trägt daher nothwendig die Bestimmung dieser endlichen Substanzialität. Oder sie ist rein ursprünglich eine substanzialisirte endliche Freiheit. Die unendlich absolute Freiheit hat ihre Wirklichkeit nur in der unendlichen Immanenz aller Geister und somit auch in der höchsten Geistessubstanz, insofern diese nur dadurch die höchste ist, dass sie die unendliche Immanenz aller geistigen Endlichkeit zur Voraussetzung ihres Daseyns hat. Es ergiebt sich hiermit, wie die Seele, in ihrer abstrakten Subjektivität oder als reines Fürsichseyn, die Freiheit nicht zur rechten Manifestation ihres Wesens bringen kann, und wie das Reich der Freiheit, mit ihr das des Wissens, der Sittlichkeit und Kunst, welche nur ihre besondern Formen sind, einzig in der Einheit und Gemeinschaft der einzelnen Geister, also auch der Menschen, unter Beziehung auf den höchsten Geist gedeihen könne.*) Nur unter dieser Einheit der Geister kann der einzelne Mensch seiner Freiheit nach ihrer Selbstwesenheit mehr oder minder mächtig werden. Im Zustande absoluter Isolirung muss sie den Charakter der Naturbestimmtheit an sich tragen und kann sich nur darin äussern, dass die Naturwirklichkeit auf die Bedürfnisse der reinen Individualwirklichkeit bezogen wird. Wahre individuelle Freiheit ist die endliche Freiheit, insofern sie in der unendlichen den reinen apriorischen Grund ihrer endlichen Bestimmtheit hat.**)

*) Dieses metaphysische Resultat bildet die wesentliche Voraussetzung und Grundlage sowohl der Pragmatologie, oder Philosophie des subjektiv-objektiven Geistes, als auch der Philosophie der Geschichte und selbst der Theologie oder Religionsphilosophie. S. unten die bezüglichen Theorien.

**) Aus Obigem ergiebt sich die wahre Bedeutung der Er-

Dass nun die Freiheit überhaupt ihre Bedeutung in keinerlei Momente der Willkür haben könne, als welche nur die Endlichkeit darstellt aus dem Gesichtspunkte der absoluten Vereinzelung, also als eine wesenlose Endlichkeit, bedarf kaum näherer Erwägung. Sie besteht ja vielmehr darin, diese endliche Endlichkeit als eine nichtige zu bezeichnen und aufzuheben. Ihre Wesenheit ist rein ursprünglich und wahrscheinlich; sie hat ihre Wurzel in der Ewigkeit. Aus dieser Unendlichkeit tritt sie für die individuelle Auffassung, also in der empirischen Wirklichkeit, nur fragmentarisch hervor, wie das ganze metaphysische Daseyn.*) Wenn daher ihr Wesen blos aus dem Gesichtspunkte der empirischen Kausalität betrachtet und bestimmt werden soll; so ist sie hiermit an sich selbst schon aufgegeben. Denn sie ist eben die Verneinung der empirischen Kausalität als eines Wesenhaften an und für sich. Sie bewährt sich gerade darin, dass sie diese Kausalität unter das Wesen der Dinge stellt und sie, als ihr Objekt, auf die Wahrheit des Realen zurück zu führen sucht. Sie vollzieht sich auf solche Weise in der Wissenschaft, in der Sittlichkeit und Kunst, und hat in diesen Darstellungsformen ihre eigenthümliche Wirklichkeit. Dass sie in der Empirie die empirische Form der Thätigkeit annimmt, also in der Aufhebung der rein endlichen Kausalität selbst kausalbestimmt erscheint, kann ihre ewige Wesenheit so wenig widerlegen, als daraus, dass der Geist zunächst in der sinnlichen Form thätig ist, die Nichtsubstanzialität seiner übersinnlich-

---

ziehung, eben so die wahre Bestimmung des Staats und der Kirche.

*) Aber oft doch in überraschender Macht sowohl in Wissenschaft, als auch im sittlichen Handeln und in der Kunst.

subjektiven Eigenthümlichkeit gefolgert werden kann.*)

Die Freiheit in ihrer Identität mit der Geistigkeit überhaupt hat ihren allgemeinen Ausdruck im Denken. Oder der Geist ist als freies Wesen nothwendig denkend. Denn das Denken bezeichnet die rein subjektive Positivität als nothwendige Selbstbeziehung des Seyns auf sich. Daher kann denn auch empirisch nur da die Freiheit in Wissenschaft, Leben und Kunst zur wahren (unsterblichen) Wirklichkeit kommen, wo sie im Elemente des Denkens ihr Wirken vollzieht; und daher erweiset sich das Denken selbst überall als eine Unterordnung der vereinzelten

*) Es ist in der That als eine Art Gedankenlosigkeit zu betrachten, wenn man etwas, dessen überempirische Wirklichkeit man voraussetzt, immer nur unter empirischen Momenten und Motiven zum Begriffe bringen will. Dass hiermit der gesuchte Begriff stets an einem innern Widerspruche kranken müsse, ist klar, und es ist für eine schlechte Heilmethode desselben zu halten, wenn jener Widerspruch durch die allezeit bereite Universalarznei des Glaubens kurirt werden soll. Selbst in diesem willkürlichen Mittel aber liegt die unbefangene Hinweisung des Gedankens auf einen überempirischen, metaphysischen Standpunkt. Von diesem aus sollte also jedenfalls der Gedanke versuchen, auch den Widerspruch in dem gewöhnlichen empirischen Freiheitsbegriffe aufzulösen. Dass Kant in seiner bekannten Andeutung einer intelligibeln Freiheit im Gegensatze mit der der Erscheinung die richtige Methode ahndete, ist nicht zu verkennen; nur liess er sich durch sein (man möchte sagen) kritisches Vorurtheil über das metaphysische Wissen bestimmen, den Gegenstand aus dem Bereiche des eigentlichen Begriffes zu verweisen und in das Gebiet des praktischen Glaubens zu versetzen. — Was für eine Bewandniss es nun mit dem Gegensatze des sogenannten Determinismus und Indeterminismus, sowie der bezüglichen psychologischen und theologisch-dogmatischen Streitigkeiten habe, zeigt sich von selbst.

Vielheit unter die Bestimmung und Macht der höheren Allgemeinheit, in der Wissenschaft durch den Begriff, im Leben durch den Charakter in der Kunst durch die Klassicität der Form. Nur der Gedanke in seiner Nothwendigkeit ist der unverwerfliche Zeuge der freien Geistigkeit der Seele, die insofern ihrem Wesen nach auch Vernunft ist. Sie vernimmt, wie der Geist überhaupt, das Seyn in der Nothwendigkeit und Ewigkeit seiner substanziellen Bestimmungen und in diesem Vernehmen ist sie Selbstbestimmung des Seyns von sich aus, eben wiederum die Freiheit.*)

*) Die Entwickelungsweise der Seele in der historischen Wirklichkeit oder der (endliche) Process der wesenhaften Freiheit, des Gedankens, der Vernunft unter den Bestimmungen des relativen Werdens hat die Physik der Seele darzustellen. Das Urprincip dieser Entwickelung (Metamorphose, denn so muss sie gefasst werden) ist eben die Freiheit, der Gedanke, die Vernunft selbst; denn beruhet das psychische Wesen aber so wie dieses das Urprincip der psychischen Metamorphose ist, muss es auch ihr Resultat seyn. Daher endet der historische Entwickelungsprocess der Seele mit der Freiheit, mit dem Gedanken und der Vernunft, sowie er in ihnen seine Möglichkeit und seinen Grund hat.

ZWEITER ABSCHNITT.

Die Seele unter der Kategorie der absoluten Leiblichkeit.

Die Seele ist in ihrem ursprünglichen wesenhaften Seyn als eine geistige Einzelsubstanz erkannt worden, die als solche eine bestimmte Naturobjektivität voraussetzt, an der sie eben die Bedingung (nicht den Grund) ihrer subjektiven Selbsteinzelheit hat, von der sie aber in ihrem Urwesen durchaus verschieden ist.*) Diese reale Einheit des Subjektiv-Einzelnen und der natürlichen Einzelobjektivität hat ihr ewiges Princip in der ewig bestimmten Selbstbeziehung des Seyns auf sich. Demnach sind beide ursprünglich mit einander durch die Nothwendigkeit des Seyns überhaupt, Keins aber ist durch das Andere.

In dieser nothwendigen Einheit der Seele und der entsprechenden bestimmten einzelnen Naturobjektivität bildet die letztere das unmittelbare Objekt Subjektivität und Freiheit jener und zugleich das Organ ihrer Selbstbeziehung auf die Natur überhaupt. Daher wird erfodert, dass die allgemeine und totale Naturobjektivität sich in jener einzelnen als konkretesten und höchsten Selbstbestimmung zur Einheit darstelle, weil sonst die Seele in ihr weder angemessenes Objekt ihrer reinen Subjektivität und Freithätigkeit, noch die Möglichkeit der Selbstbeziehung auf die Gesammtnatur haben könnte. Die der Seele real entsprechende Naturobjektivität muss demnach eine Le-

*) Sehr richtig sagt Platon: *ψυχην σωματος ειναι το παν διαφερσαν. De legg. XII.*

bensindividualität, ein Leib seyn, und zwar die höchste Potenz der Lebensindividualität nach der subjektiv-substanziellen Geltung der Seele selbst.*)

Da die Leiblichkeit als solche immer der Natur angehört, so wird sie (wie bereits oben angedeutet worden) auch die Naturselbstständigkeit oder deren objektive Unabhängigkeit von der Seele in ihrer Grundbeständigkeit zu behaupten haben. Der Leib ist insofern zunächst die individuellbestimmte objektive Selbstbehauptung des Seyns seiner eigenen Subjektivität gegenüber. Hieraus ergiebt sich sofort, dass die Seele den Leib keinesweges rein von sich aus bilde und einseitig bestimme, sondern dass ihn die Natur für die Seele bilde, welches dadurch nicht widerlegt wird, dass die Motive jeder Seele sich in der Körperlichkeit eigenthümlich darstellen.*) Denn beide sind im Urverhältnisse zu ein-

*) Daraus, dass für die Leiblichkeit der Seele die höchste Potenz der natürlichen Lebensindividualisirung gefodert wird, folgt nicht, dass es nicht in Absicht auf die einzelnen Leiber unter sich in der Gegenwart Unterschiede des Vollkommnern und Unvollkommnern geben könne. Vielmehr müssen sogar Unterschiede in dieser Hinsicht angenommen werden. Allein diese Unterschiede können nur die der grösseren oder geringeren Ausbildung der leiblichen Individualität auf der Basis desselben Grundtypus bestehen. Auch folgt daraus nicht, dass es keine höhere Leiblichkeit geben könne, als die gegenwärtige. Dieselbe wird aber nur darin gelegen seyn, dass in ihr für die Seelen die Möglichkeit gegeben wird einer umfassenden Selbstbeziehung auf die Natur, während in jedem Seelenleibe die Möglichkeit für die Auffassung des Grundbegriffes der Welt und für die Darstellung des Grundwesens der Freiheit überhaupt vorhanden seyn muss.

*) Die Ansicht, dass die Seele den Leib rein von sich aus bilde, welche ausser Andern namentlich der berühmte philosophische Arzt Stahl (*Theor. med. ver. p. 254.*) im vorigen

UNIV. OF CALIFORNIA

ander, und die Natur hat ja gerade für jene Seele diese bestimmte Leibesbildung vornehmen müssen. Ausserdem muss ja auch die Seele in der leiblichen Individualität die eigenthümliche Form ihrer vielseitlichen (erscheinenden, ihre Urstellung vereinzelt offenbarenden) Freithätigkeit haben. Weiter ergiebt sich daraus, dass und wie der Leib die Seele hemmend bedingen, also ihr Leiden verursachen könne. Dieses Leiden ist aber in der That ein Thun; denn nur in dem Masse, als die Seele gegen die objektive Naturselbstständigkeit zurückwirkt, wird sie der Beschränkung ihrer Thätigkeit inne. Je bedeutsamer daher eine Seele ist, desto mehr wird sie den Schmerz der Beschränkung fühlen, den sie nicht aufheben, sondern nur beschwichtigen und beherrschen kann. Endlich ergiebt sich aus jener leiblichen Selbstständigkeit, wie derjenige natürliche Process des Lebens, welcher die Erhaltung der unmittelbaren Naturobjektivität zum Zwecke hat, also namentlich der Ernährungsprocess, der Blutumlauf u. s. w. von der Seele völlig unbedingt bleibe und auch bleiben müsse.

Die unmittelbar objektive Selbstbehauptungsmöglichkeit des Leibes, und in ihm des Seyns, der Subjektivität gegenüber ist aber nur Zweck für diese. Das Seyn objektivirt sich in der Leiblichkeit nicht für seine Objektivität und wegen dieser, son-

---

Jahrh. als einen psychologisch-pathologischen Grundsatz aufstellte, und der vielfach, namentlich von Eschenmayer in seiner Psychologie § 41 und 190 wiederholt worden, ist eine leichte Hypothese, fast eben so leicht als die der Kartesianischen absoluten Aeusserlichkeit in dem Verhältnisse zwischen Seele und Leib. — Ueberhaupt ergiebt sich hieraus, wie aus so vielen andern Punkten, dass eine Psychologie ohne allgemeine gründliche metaphysische Voruntersuchungen nicht wohl gedeihen kann. S. Vorrede.

dern für seine Subjektivität. Um Seele zu seyn, ist das Seyn ein objektiv-selbstständiger Leib, oder die objektive Selbstbehauptung des Seyns in der Leiblichkeit ist seine Selbstvermittelung zur Geistigkeit, also auch zur Seele. Hieraus folgt zuvörderst, dass die Seele sich an dem Leibe als freie Subjektivität finden müsse. Dieses subjektive Sichselbstfinden besteht aber darin, dass die Seele den Leib gerade als ihr nothwendiges konkretes Objekt setze, oder ihn als den ihrigen bestimme, dass sie als herrschendes Princip die eigenthümliche Richtung der ihr entsprechenden Lebenssubstanz auf die körperliche Individualisirung, unter der Bedingung der lebendigen Individualisirung überhaupt, bedinge, dass sie endlich durch ihn die weitere Objektivität des Daseyns als Objekt ihrer Freiheit setze. Der Leib muss deshalb in seiner natürlichen Bestimmtheit einerseits als Stoffgegenbild der Seele erscheinen, andererseits das Organ ihrer allgemeinen Subjektivirung in der Welt überhaupt seyn. Daher vollzieht sich die Seele für die gegebene Wirklichkeit als Freiheit zunächst in dem Grade, wie sie den Leib in seiner objektiven Wahrheit anerkennt und ihrem Selbstzwecke unterwirft; daher hat aber auch der Leib diejenige natürliche Organisirung, welche als solche die subjektive Thätigkeit für die kosmische Weite und Vielseitigkeit aus dem gegenwärtigen Standpunkte des Daseyns zu vermitteln geeignet ist.*)

*) Es bedarf kaum der näheren Hinweisung, wie der Leib theils das Zeichen der Seele sey, wie diese also durch das physiognomische und pathognomische Moment äusserlich charakterisirt werde, theils aber auch wie der Leib in seiner sogenannten instrumentalen Beziehung zur Seele das Gepräge der durchgängigen Zweckbestimmtheit trage.

Von dem Verhältnisse nun, in welchem entweder die Seele ihre subjektive Selbstmacht an der Leiblichkeit setzt, oder diese mittelst besonderer kosmischer Beziehungen ihre selbstständige Naturobjektivität für sich hat, also in reinem Fürsichseyn behauptet, müssen die psychischen Erscheinungen (innere, wie äusserlich hervortretende) bald mehr die Freiheit des Geistes, bald dessen Gebundenheit und Naturbestimmtheit anzeigen.

Die menschliche Individualität ist dem Wesen nach also eine immanente Einheit einer geistigen Einzelsubstanz, eben einer Seele, und eines für sie natürlich bestimmten Leibes. Diese Einheit ist aber kein Durchdringen des Einen und des Andern, welches theils an sich unmöglich ist, theils auch den realen Zweck dieser Einheit aufheben würde. Denn dieser besteht darin, dass durch das substanzielle Selbstbeharren Beider das Seyn geistige Selbstheit und in ihr das höchste und vollendete Seyn, das Seyn der Freiheit, gewinne. Oder so wesentlich das Daseyn überhaupt Subjekt-Objekt ist, so wesentlich muss es in der menschlichen Individualität Subjekt-Objekt seyn. Die wahre Bedeutung der Immanenz kann also hier nur darin gefunden werden, dass jene Einheit von Seele und Leib keine solche ist, welche eine blos äusserliche Zweckbeziehung hat, sondern eine solche, deren Zweck mit der ursprünglichen Realität identisch ist. Die Immanenz ist daher hier nur die Bezeichnung der rein ursprünglichen Beziehung, derjenigen Beziehung, welche in dem ewig gesetzten Urverhältnisse der daseynlichen Selbstbestimmtheit ihren Grund und ihre Nothwendigkeit hat, und durch welche also nicht ein vereinzelter äusserlicher Zweck, sondern eben

das Seyn selbst als Zweck nach seiner systematischen Innerlichkeit verwirklicht werden soll.*)

Aus der angedeuteten immanenten Einheit muss die wichtige Folge resultiren, dass die Seele in dem Leibe und durch ihn die vereinzelte faktische Naturwirklichkeit, überhaupt die faktisch-erscheinende Objektivität erfasst. Allein die Seele, als Subjektivität oder als Geist, hat ihre wesenhafte Existenz darin, in dem Faktischen die Allgemeinheit d. h. das System zu setzen, oder jenes auf dieses und somit auf die eigentliche Realität zurück zu führen. Daher darf sie die faktische Wirklichkeit, rein als solche und absolut für sich, nicht als die Wahrheit des Wirklichen gelten lassen. Vielmehr muss sie das Rein-Faktische, insofern es blos leiblich-natürlich bestimmt und somit durchaus vereinzelte Erscheinung ist, rektifiziren oder ihm seine wirkliche Wahrheit anweisen. Hierin bezeichnet sich das Denken. Durch die Leiblichkeit (Empfindung) setzt die Seele sich mit dem unmittelbaren konkreten Objekte, durch das Denken aber setzt sie sich über dasselbe, also eben als dessen Allgemeinheit und Wahrheit. Was daher als einzelste leiblich-bestimmte Objektivität der Seele gegenwärtig

*) Es ist nur zu gewöhnlich, dass die Immanenz in dem realen Ineinanderseyn der Dinge gesucht wird, wodurch natürlich ein Grund- oder Urwiderspruch in der Realität selbst gesetzt wird. Jüngst hat Fischer in Basel in seinem Schriftchen „Ueber den Sitz der Seele" jenen grundfalschen Begriff der Immanenz als die einzig-mögliche Erklärungsweise des Wechselwirkens zwischen Leib und Seele aufgestellt. Es muss sich aber aus dieser unwahren Auffassung in konsequenter Fortführung das missliche Resultat ergeben, dass Seele und Leib rein identisch sind. Freilich ist dann das Eine die Durchdringung des Andern, weil in der That das Eine das Andere ist.

wird, kann als eine absolute Erscheinung da seyn, ohne darum reale Wahrheit zu haben.*)

Die Seele und der Leib verhalten sich in ihrer Einheit als eine in der Erscheinung und unter ihren Gesetzen bestimmte Existenz. Das allgemeine Gesetz der Erscheinung ist aber das der räumlich-zeitlichen Positivität. Dieses hat seine Bedeutung darin, dass es die aus der für sich endlich bestehenden substanziellen Subjektivität der Seele hervorgehende endliche Auffassung der ursprünglichen Dinge und ihres ewig wie unendlich bestimmten Verhältnisses bezeichnet. Wie nämlich schon mehrfach bemerkt worden, ist das Verhältniss der Substanzen zu einander, und zum Daseyn überhaupt einerseits (wegen der Vielheit) nothwendig ein endliches, andererseits (wegen der Immanenz des Systems) eben so nothwendig ein unendliches. Beide Verhältnissformen bestehen ewig simultan und ewig bestimmt; sie sind miteinander und durcheinander.**) Die subjektive Auffassung aber muss von der endlichen Positiv-

*) So ist z. B. das optische Faktum des Stehens der Erde und der Bewegung der Sonne um dieselbe rein als solches eine Wirklichkeit, es hat sein sinnlich-bestimmtes Vorhandenseyn, aber keine reale Wahrheit, auf die es erst durch das Denken zurückgeführt wird. So haben die Phantasmen vieler Art faktische Wirklichkeit; was aber an ihnen Wahrheit sey, muss wiederum durch das Denken gefunden werden. Aehnlich verhält es sich bei krankhaft gestimmten Sinnen u. s. w. Alle solche Empfindungen und Anschauungen haben ihr Verhältniss zur Realität, und dieses muss das Denken suchen. Selbst jene scheinbaren optischen Täuschungen waren das Motiv, dass das Denken zur realen Wahrheit des Verhältnisses strebte. Die Seele kann somit ihre Urwirklichkeit nicht anders zur historischen (individuell-bewussten) machen, als mit der leiblichen Thätigkeit und durch dieselbe.

**) Vergl. oben Ontologie u. s. w. Abschn. 1. S. 7.

Form ausgehen. Denn die Endlichkeit ist die unmittelbare Position. Die Subjektivität in dieser ihrer endlichen Hypostase setzt somit nothwendig sich zuerst als ein vielheitlich Bestimmtes und damit auch überhaupt das Vielheitliche als faktische Unmittelbarkeit. Denn, nur weil sie eine endliche subjektive Realität ist, kann und muss sie die Unendlichkeit ihres ewigen realen Verhältnisses suchen und zwar nach Massgabe des immanenten Stufenverhältnisses der Dinge. Hieraus ergiebt sich also, dass auch die Seele sich selbst wie die Dinge zunächst aus dem Standpunkte ihrer eigenen endlichen subjektiven Hypostase oder auf der Grundlage ihrer endlichen Selbsposition erfassen müsse. Um ihr in der That ewig fertiges Wesenverhältniss auf einmal zu erkennen und dessen auf einmal mächtig zu seyn, müsste sie selbst rein unmittelbar unendlich seyn, d. h. unendlich ohne endliche Selbstbestimmtheit. Bei solcher endlichen Basis der Auffassung neben der Möglichkeit einer unendlichen subjektiv-freien Fortbestimmung (in intellektueller, praktischer und ästhetischer Beziehung) muss das Eine und Allgemeine des wesenhaften Urverhältnisses zuvörderst in einzelnen Beziehungen von der Seele objektivirt werden. Hiermit entsteht die Erscheinung, ihre ganz relative Wahrheit und doch auch ihre wirkliche, durch das Wesenverhältniss begründete Bedeutung.*)

Aus dem Begriffe der Erscheinung deducirt und erklärt sich ihr allgemeines Gesetz, welches als die durchgängige räumlich-zeitliche Bestimmtheit bezeichnet worden ist. Der Raum ist das reine objektive Da des Seyns gegenüber der Subjek-

*) Vergl. oben S. 105, wo hierüber bereits die metaphysische Ansicht dargestellt worden ist.

tivität, während die Zeit die subjektiv-endliche Vorstellung jenes Da ist nach seiner allmäligen Entwickelung in Beziehung auf die individuelle Endlichkeit des psychischen Subjekts. Raum und Zeit sind also insofern metaphysisch gesetzt, als das Verhältniss der endlichen Subjektivität der Seele zur ursprünglichen Immanenz und systematischen Bestimmtheit der Substanzen in dieser Immanenz selbst begründet liegt und mit ihr besteht. Die Zeit entwickelt daher eigentlich den Raum, oder sie ist das aus der unendlichen Objektivität in den Process der subjektiven Setzung übergegangene Da des Seyns. Was daher wahrhaft in der Zeit erscheint, muss nothwendig im Raume seyn und was im wesenhaften unendlichen Raume ist, muss successiv in der Zeit sich darbilden.*)

---

*) Dass der Raum nach obiger Darstellung weder eine existirende allgemeine Leerheit sey, noch eine sonstige abstrakte Realität habe, aber auch nicht als die blose Möglichkeit des Beieinanderseyns der Dinge erklärt werden könne, begreift sich leicht. Auch muss der gewöhnliche Begriff vom unendlichen Raume hier zurückgewiesen werden, insofern damit nur eine Abstraktion von den einzelnen Raumerscheinungen angedeutet werden soll, welche eine blose eingebildete Unendlichkeit seyn würde, indem immer der Begriff der Endlichkeit, wenn auch einer progressiv-potenzirten Endlichkeit, das stille Prädikat ist. Der wahre unendliche Raum ist die ewige Gegenwart, das ewige Simultan-Da des unendlichen Systems in der reinen Objektivität des Seyns, der sinnliche Raum aber nur die endliche Vereinzelung jenes Simultandaseyns. Der Raum ist daher auch zunächst allerdings etwas Subjektiv-Formales, insofern die endliche Auffassungsweise von der Individualität der psychischen Subjektivität ausgeht; allein er ist darum keine blos subjektive fertige Form, nichts abstrakt Ideelles (nach dem Begriffe der kritischen Philosophie) denn er hat immer seine reale Objektivität darin, dass die Dinge Einzeln und simultan kontinuirlich zugleich sind. Die unendliche Zeit ist der unendliche Raum in seinem blos subjektiven Gesetztwerden.

Die Bewegung beruhet ganz eigentlich auf diesem Verhältnisse zwischen Raum und Zeit. Sie ist in Wahrheit nur die wahrnehmbare Darlegung der Identität Beider oder der positive Ausdruck der ursprünglichen Kraftstellungen der Substanzen für die Anschauung. *)

Die Bewegung ist in dieser Bedeutung die allgemeine Grundform der erscheinenden Wirklichkeit, und Letztere lässt sich überall auf dieselbe zurückführen. Wahrhaft unbewegt ist nur das wesenhafte Daseyn. Der Grund der Bewegung liegt wiederum in dem Verhältnisse der endlichen Subjektiv-Position zu dem ewig bestimmten Urverhältnisse der absoluten und unendlichen Position des Systems der Dinge überhaupt. **)

---

*) Wie in der Zeit nur der Raum sey, erhält seine demonstrative Bestätigung in der Mathematik und in dem Verhältnisse der Zahl zur Ausdehnung. Diese ist nur das sinnliche Bild vom Eins des Raums, jene das Bild der subjektiv-vereinzelten Vorstellung dieses Letztern. Die Zahl rührt daher zunächst allerdings von der Zeit her, und Herbart's scharfsinnige Betrachtung (Psychol. Thl. II. S. 161 ff.), in Folge welcher er die Zahl von der Zeit unabhängig machen will, möchte wohl gerade das Gegentheil beweisen. Der Beziehungspunkt der Zahl ist nach unserer Ansicht gerade die Einheit des Raums, als Ausdruck des Beisammen. Wie aber der Raum in der That nur das Verhältniss der Kraftpositionen enthalte, ergiebt sich empirisch schon aus dem Gesetze des Falles, aus Verstärkung der Kraft durch den Anlauf und aus ähnlichen Erscheinungen.

**) Es lässt sich aus Obigem entnehmen, wie beide Behauptungen unrichtig sind, wovon die eine alle Bewegung leugnet, (wie z. B. im Alterthume die eleatische Lehre) die andere aber eine absolute ewige Bewegung als das Urbildungsprincip der Dinge setzt und Alles von der Bewegung herleitet — (wie die Lehre der Atomisten und anderer Philosophen des Alterthums). Richtiger sah Aristoteles, indem er die Bewegung als Princip der Veränderung setzte, dabei aber ein ewig Unbewegtes annahm, wodurch alle Bewegung veranlasst wird (das

Die voranstehenden Betrachtungen dienen, mehre wichtige Allgemein-Resultate hinsichtlich des leiblichen Verhältnisses der Seele zu begründen.

Zunächst muss die traditionelle Ansicht von einem absoluten Gegensatze zwischen Räumlichkeit und Unräumlichkeit, so wie zwischen der hierauf bezüglichen Materialität und Immaterialität nach dem Cartesianischen Dogma aufgegeben werden. Alles, was ist, (mithin auch alle natürlichen Dinge sammt der Leiblichkeit) ist insofern unräumlich und immateriell, als Ur- und Grundwesen aller Wirklichkeit in einer Substanzialisirung von Urkräften beruhet. Das Materielle ist demnach ebensowohl substanzielle Kraft als das Geistige und mithin auch das Psychische. Durch das Prädikat der Immaterialität und Unräumlichkeit im hergebrachten Sinne wird demnach hinsichtlich der eigenthümlichen Wesenheit der Seele nichts erklärt, noch weniger kann dadurch ein wahrer Gegensatz zwischen ihr und dem Leibe gesetzt werden. In jenem Sinne sind Geist wie Natur gleich unräumlich und immateriell. Wird aber nach obiger Entwickelung unter „Raum" das reine objektiv unmittelbare Da und unter „Materialität" den frühern ontologischen Erwägungen gemäss eine eigenthümliche, und zwar die wesentlich unterste, Stufe in der Substanzialität der Naturdinge verstanden, so kann und muss sogar von Unräumlichkeit und Immaterialität des Geistes und der Seele der Natur gegenüber geredet werden.*) Obwohl nun der Raum als das positive Da der objektiv-

---

κινουν αὐτο ἀκινητον). Dieses ist absolute Wirklichkeit (Ὀν ἐνεργεια ὄν). *Cf. Arist. Met. XII. 7. A. V. 5.*

*) Soll der Ausdruck „materiell" die ganze Natur in ihrem Unterschiede vom Geiste allgemeinhin bezeichnen; so kann damit nur die reine unmittelbar selbstlose Objektivität überhaupt angedeutet werden, der Subjektivität gegenüber.

realen Unmittelbarkeit als ausschliesslicher Charakter der Naturrealität gelten muss und hiermit das Prädikat der ewigen Gegenwart des Seyns an ihm selbst und für es selbst darstellt; so folgt hieraus keineswegs, dass die Seele nicht mittelbar die Räumlichkeit zum Bestimmungsmomente ihrer Wirklichkeit haben könne. Vielmehr muss sie in ihrer ursprünglichen Einheit mit der leiblichen Individualität sich selbst an und mit dieser als eine räumliche Existenz setzen und ihr eigenes Wirken in der Raumbestimmtheit darstellen.

Aus der räumlichen Gemeinschaft der Seele und des Leibes ergiebt sich nun sofort zweierlei. Zuvörderst wird begreiflich, wie alle Wechselwirkung zwischen Beiden für die erscheinende Wirklichkeit nur in der Bewegung ihr Moment der Vermittelung haben, oder eigentlich nur ein Bewegen und Gegenbewegen seyn könne. Die Bewegung der Seele bestimmt die Bewegung des Leibes und die selbstständige unmittelbare Bewegung des Letztern stellt ihn selbst als Auffassungsobjekt der Subjektivität der Ersteren dar, sey es nun erregend oder hemmend. Die Bewegung der Seele ist in ihrer subjektiven Bedeutung die herrschende; sie richtet und bestimmt die Bewegung des Leibes aus dem Standpunkte höherer Positivität und also auch Substanzialität. Sie ist damit die Manifestation der Freiheit der Seele in der leiblich-konkreten Existenz. Die Wirkung der Seele auf den Leib ist also keine immanente in dem Sinne, als wenn sie in das Innere der leiblichen Bewegungssubstanz einginge, wohl aber insofern, als sie die leibliche Bewegung nach der ursprünglich-bestimmten Einheit mit ihm bedingt. Eben so kann keine natürlich selbstständige Bewegung des Leibes in die innere freie Selbstbewegung der Seele übergehen.

Hiermit fallen vor der Hand die gewöhnlichen Schwierigkeiten weg, welche noch vielfach in den Psychologien die Behauptung der Unmöglichkeit oder doch der Unbegreiflichkeit jener Wechselwirkung motiviren.*)

Die Betrachtung der Seele unter der Kategorie der Leiblichkeit führt auf die Frage nach dem Sitze derselben. Abgesehen von der Verschiedenheit der Ansichten in dieser Beziehung soll hier sofort die Frage dahin beantwortet werden, dass die Seele gar keinen Sitz hat und haben kann, sobald man damit eine besondere sinnlich bestimmbare Lokalität bezeichnen will. Es ergiebt sich dieses zunächst aus dem ganzen Verhältnisse der Seele

---

*) Carus hat in seinen Vorlesungen über Psychologie (1831 S. 61 ff.) gute Andeutungen über den Parallelismus zwischen der Seele und dem leiblichen Leben gegeben, ohne jedoch auf das metaphysische Moment hinlänglich einzugehen; woher denn wohl der Irrthum kommt, den Leib gleichsam nur als die Reflexionswand der Seele zu betrachten, da er doch den realen Selbstzweck hat, der Seele als nächstes Selbstobjekt des Seyns zu dienen, somit auch als ihr zunächst gleichsam unmittelbar gesetzter Objektbegriff. — Herbart's Theorie von den Selbstbehauptungen und Störungen scheint mir bei aller spekulativen Bedeutsamkeit doch darum hinter der vollen Wahrheit zurück zu bleiben, dass diese Selbstbehauptungen und Störungen einerseits auf das Princip der Zufälligkeit (in dem zufälligen Zusammentreffen der äusserlichen realen Wesen mit der Seele) zurückgeführt werden, und dass sie andererseits die Bedeutung der Dinge, namentlich aber gerade die der Seele, welche eine höhere Bestimmung hat als die der blosen Selbsterhaltung gegen Störungen, sowie die mannichfaltige Modifikation der Substanzen in der Erscheinung nicht hinlänglich bezeichnen und erklären lassen. Ueberhaupt möchte wohl das Verhältniss von blosen Störungen und Selbstbehauptungen den wahren Begriff des Seyns nicht ganz erreichen. S. dessen Psychologie als Wissenschaft ausser andern Stellen Thl. II, S. 453 ff.

zum Leibe. Die Seele ist in Einheit mit der ganzen leiblichen Individualität. Sie hat in ihr sowohl die nächste bestimmte Naturobjektivität für ihre Subjektivität, als auch die Vermittelung der Objektivirung der Natur überhaupt. Jene Einheit ist aber nach früherer Ausführung zugleich eine Einheit der Raumbestimmtheit. Insofern verhält sich die Seele zum Leibe freilich wirklich lokal, ohne jedoch eine bestimmte Lokalität in ihm selbst zu haben. Die Seele ist überall im Leibe gegenwärtig, insofern sie überall seiner Objektivität innewerden und mit dieser die Objektivität der äusserlichen Dinge setzen kann. Nur wo in irgend einer Weise dieses subjektive Innewerden der leiblich-objektiven Individualität durch eine naturnothwendige Abtrennung eines Theils von der psychisch-individuellen Lebenseinheit unmöglich gemacht wird, begrenzt sich auch die lokale Gegenwart der Seele. Das Moment der Objektivirung des Leibes von Seiten der Seele, sey es blos für den Leib oder für die weitere kosmische Aeusserlichkeit durch ihn, ist der wahre Ausdruck der psychischen Lokalität.*) Es ist nun aber der apriorischen Erwägung gemäss überhaupt anzuerkennen, dass, wie bereits früher nachgewiesen worden, einerseits die Seele als subjektive Substanz sich nur in einer solchen Naturindividualität darstellen könne, welche an sich selbst die möglichst vollendete objektive Naturbestimmtheit setzt, und dass andererseits in dieser Individualobjektivität wiederum nur das höchste Moment der Individualisirung die nächste Einheitsbeziehung zur geistigen Substanz

*) Nicht ganz mit Unrecht sagt daher Diderot an irgend einer Stelle in seinen interessanten und geistreichen *Lettres sur les aveugles*, dass bei dem Blinden die Seele vorzugsweise in den Fingerspitzen wohne.

auszudrücken geeignet sey. Hieraus folgt, dass die Seele allerdings unmittelbar an dem Nervensysteme ihre subjektiv-objektive Thätigkeit darstelle und von diesem das nächste koncentrirte Objektivbild, gleichsam den Keim der Objektivwirklichkeit, erhalte. Wo daher das Nervensystem seinen höchsten Einheitspunkt hat, da wird natürlich auch die Seele ihre lokale Gegenwart am bestimmtesten setzen. So wenig aber in den Nerven für sich die ganze Leiblichkeit und leibliche Lokalität sich darstellt; ebenso wenig kann die Lokalität der Seele blos und rein auf sie oder gar auf einen einzigen bestimmten Lokalpunkt derselben beschränkt werden. Die Frage nach dem Sitze der Seele hat somit ihre Erledigung in dem Resultate, dass die Seele keinen vereinzelten Lokalsitz, sondern überhaupt nur ein bestimmtes Lokalverhältniss zur Gesammtindividualität des Leibes habe. Sie ist daher auch nicht eigentlich in dem Leibe (so wenig wie das Geistige überhaupt in der Natur ist), sondern nur in ursprünglich realer Einheit mit ihm, und eben wegen dieser Real-Einheit, und weil die Seele den Leib auf dem Grunde derselben zu ihrem nächsten Subjektiv-Objekte hat, setzt sie ihn als den Ihrigen.*) Das Bewusstseyn der Seele ist daher zuerst ein Bewusstseyn der ihr objektiven Gegenwart des Leibes, also ein Leibesbewusstseyn. Erst später tritt, durch dieses veranlasst, das reine Selbstbewusstseyn, das Innewerden der Subjektivi-

*) Die Hauptstellen und Nachweisungen hinsichtlich der verschiedenen Hypothesen aus alter und neuer Zeit über den Sitz der Seele sehe man Scheidler, Handb. der Psychologie, 1833. Thl. 1. S. 372 ff.

tät als solcher, dem leiblichen Objektiv gegenüber, hervor.*)

Den eigenthümlichsten und wahrsten Ausdruck der realen Einheit der Seele und des Leibes gibt die Sprache. Sie ist die wahrnehmbare Ausgleichung der subjektiv-freien Produktivität (Positivität) und ihrer nothwendigen Reproduktivität an dem natürlichen, zunächst leiblichen, Objekte. In ihr setzt somit die Seele ihre subjektive Allgemeinheit als eine objektiv bestimmte reine Besonderheit und zwar als wirklich eigene Existenz. Die Sprache ist daher der unwiderleglichste Erfahrungsbeweis von der immanenten Subjekt-Objektivität des Menschen. Sie hat in dieser subjektiv-objektiven Einheit sowohl ihren nothwendigen Grund, als auch ihre wahre Bedeutung.**)

---

*) Vgl. unten in der Physik der Seele Abschn. 1. die Lehre vom Bewusstseyn. Dort wird auch die Nachweisung an ihrem Platze seyn, wie die Seele sey und, indem sie ist, auch nothwendig thätig sey ohne bestimmtes zeitliches Bewusstseyn. Dieses ist stets schon ein Resultat, dessen Voraussetzungen in dem bestimmten Urverhältnisse der Seele zu den natürlichen Dingen gelegen sind.

**) Die Sprache ist ebensosehr das eigenthümliche Mittel der Selbsterhaltung als des Fortschrittes der Seele in der Endlichkeit. Vgl. indess die besondere Psychologie der Sprache unten in der Physik d. Seele. Abschn. 2.

DRITTER ABSCHNITT.

Die Seele unter der Kategorie der absoluten Zeitlichkeit.

Die absolute Zeitlichkeit der Seele bezeichnet die rein allgemeinen und unendlichen Beziehungen, unter welchen die Seele in ihrer zeitlich bestimmten Existenz schlechthin gedacht werden muss. Jene rein allgemeinen Beziehungen betreffen die ewige substanzielle psychische Wesenheit, insofern dieselbe in der zeitlichen Gegenwart fortdauert und als Urprincip ihrer eigenen zeitlich-endlichen Wirklichkeitsform beharrt. Die absolute Zeitlichkeit der Seele ist daher auch als die ewige wesenhafte Selbstbehauptung derselben in dem Zeitfortschritte zu betrachten; oder, sie bezeichnet die Seele, insofern sie sich im relativen Werden als ein Urseyendes setzt, und ist also einerlei mit ihrer absoluten Wirklichkeit.*)

Die besondern Momente jener absoluten psychischen Zeitwirklichkeit lassen sich näher bezeichnen als psychische Urthümlichkeit, als unendlich-endliche Selbstbestimmung, als Unsterblichkeit.

Die psychische Urthümlichkeit könnte sofort als Präexistenz erklärt werden, wenn die Psychologie mit diesem Begriffe nicht allerlei ungehörige Vorstellungen zu verbinden pflegte. Dahin ist zunächst zu rechnen die bereits oben theils in der Ontologie des Geistes, theils in dem ersten Ab-

*) Die relative (empirische) Zeitwirklichkeit der Seele der absoluten gegenüber ist also die Seele, insofern sie im Werden als ein Veränderliches erscheint, sich als ein rein endlich Bestimmbares setzt.

schnitte dieser psychologischen Untersuchungen als falsch nachgewiesene Ansicht von einer einseitig abstrakten oder rein für sich seyenden Selbstwirklichkeit der Seele ohne alle Beziehung auf das System der natürlichen Dinge. Ferner gehört dahin die in ihrer Art gleichfalls reflexiv-abstrakt fixirte Festhaltung der Urexistenz der Seele vor dem relativen Werden, so dass sie diesem gegenüber gleichsam in einer besondern Zeitlichkeit existirt haben soll; eine Vorstellung, welche in orientalischen, namentlich indischen, Philosophemen, im Platonismus*) und später mehrfach in christlich-positiven Lehren und philosophischen Theorien mehr oder minder bestimmt zum Vorscheine kommt. Diese Ansicht ist aber spekulativ eben so verwerflich als die erstere. Denn so wenig die Seele durch das Werden ihr Seyn erhält (was unmöglich), so sehr muss sie doch als an sich endlich reale Substanz auf dem Grunde dieser Eigenschaft ihre ursprünglich unendliche Beziehung zum Wesensysteme überhaupt von Anbeginn in endlicher Erscheinung offenbaren. Die psychische Urthümlichkeit hat nun die Bedeutung, dass die Seele als subjektive Substanzialität ihre ewige selbsteigene Urexistenz besitzt, also mit ihrem Seyn unabhängig ist von allem Werden, dass sie aber jene selbsteigene Urexistenz nur in ewig bestimmter

*) Platon selbst scheint zwischen einer solchen abstrakten Präexistenz und einer simultanen Bildung der Seele und des Leibes zu schwanken, obwohl er irgendwo im Phädo ausdrücklich aus der Apriorität der Ideen-Wissenschaft schliesst „ἦσαν ἄρα αἱ ψυχαι και προτερον πριν εἶναι ἐν ἀνθρωπω εἰδει χωρις σωματων, και φρονησιν εἰχον.“ Hierher gehören indess noch mehrere Stellen im Timäus, Phädo und Phädrus. Leicht dürfte auch hier wie bei andern Lehren dieses Philosophen orientalischer Einfluss erkannt werden.

Beziehung zur Naturobjektivität hat und nur unter dieser Beziehung und deren Bedingungen als die ihrige behaupten kann. So ist denn jede Seele einerseits dem Werden gegenüber ihr eigenes Urselbst, andererseits aber auch durch diese Urselbstheit im Vergleich mit allen andern Seelen eine besondere substanziell konkrete Bestimmtheit im Werden. Alle Seelen haben also mit einander wohl einerlei Wesen, aber nicht einerlei substanzielles Seyn. Jede vollzieht das gemeinschaftliche Wesen als eine ewige Selbstheit oder Urthümlichkeit und ist für sich selbst eine völlige Identität ihres Wesens und Daseyns.*) Die Offenbarung aber dieser Identität aus dem Standpunkte ihrer Endlichkeit gehört dem Werden an. Obwohl daher urthümlich real, muss die Seele doch ewig im Werden seyn.

An die Bedeutung der psychischen Urthümlichkeit und ihr Verhältniss zum Werden knüpft sich die Frage nach dem Ursprunge der Seele. Den so eben dargelegten Prämissen gemäss muss die Antwort dahin lauten, dass es keinen absoluten d. h. realen Ursprung derselben geben könne. Denn die Seele ist nicht nur von Ewigkeit her urthümlich substanziell, sondern sie ist auch eben sowohl von Ewigkeit im Werden, in welchem sie das Element der endlichen Darstellung ihres ewig und unendlich bestimmten Urseyns hat. Es kann daher nur von einem relativen Ursprunge derselben geredet werden, worunter zu verstehen ist, dass sich die Seele im Werden nach einer zeitlich endlich bestimmten und als solche aufgefassten Darstellungsform selbst festhält und objektivirt. Oder, die urthümliche Selbstheit derselben mani-

*) Hierin beruhet die eigentliche Grundlage der Persönlichkeit, wovon weiter unten.

festirt sich gleichsam in besondern Epochen, welche ihr Urprincip darin haben, dass die Urstellung der Seele zu den Dingen zugleich ein Urverhältniss zu dem zeitlichen Fortgange ihrer eigenen endlichen Selbstvollziehung hat. Solche Epochen des zeitlich-endlichen Daseyns der Seele sind demnach weder zufällig noch gleichgültig, vielmehr hängen sie mit der ewigen Ordnung des Daseyns zusammen oder haben in dem Wesen der Urwirklichkeit des Seyns ihre prästabilirte Nothwendigkeit. Da aber jede Seele, als konkrete substanzielle Urselbstheit, nur in Einheit mit einer natürlich unmittelbaren Individualobjektivität oder einem eigenen, für sie gleichsam ursprünglich bestimmten Leibe existiren kann; so ergiebt sich, wie die besondern Epochen ihrer relativen oder empirischen Wirklichkeit von den Phasen ihrer leiblichen Objektiv-Darstellung bedingt und bestimmt werden müssen. Der relative Ursprung der Seele ist also nichts Anderes als der Eintritt derselben in eine solche leiblich bedingte Epoche ihrer empirischen oder endlichen Wirklichkeit. Es wird hieraus klar, wie dieser relative Ursprung der Seele einerseits mit dem Ursprunge einer besondern Leiblichkeit zusammenfallen, andererseits aber auch von Uranfang auf diese besondere Leiblichkeit bezogen seyn musste. Die Erzeugung des Leibes ist daher auch insofern Erzeugung der Seele, als für diese darin der zeitlichbestimmte Anfang einer neuen endlichen Daseynsform gesetzt wird. Durch die Erzeugung geschieht aber nichts weiter, als dass jener an sich nothwendige Eintritt in eine neue Wirklichkeitsepoche auf eine eigenthümliche Art sinnlich wahrnehmbar bezeichnet wird. Die Erzeugung ist insofern zu betrachten, als derjenige Akt, wodurch einer dem Urverhältnisse der Seele zu ihrer zeitlichen Wirklich-

keit angemessenen Lebenssubstanz (die gleichfalls von Ewigkeit ist) eine solche Richtung ihrer Wirksamkeit gegen untergeordnete Natursubstanzen gegeben wird, welche geeignet ist, eine der besondern psychisch-subjektiven Stimmung entsprechende leibliche Individualisirung zu bilden. Die Erzeugung bezeichnet hiermit auch nur auf eine sinnlichbestimmte Weise den immanenten Zusammenhang einerseits der Seelen und der Naturexistenzen, andererseits der menschlichen Individualitäten untereinander. Kausal ist sie insofern, als sie die nothwendige innere Zeitverhältnissmässigkeit in jenen Beziehungen zu einer endlich positiven Erscheinungsweise vermittelt, oder den wirklichen Anfang derselben setzt. Denn der wirkliche Anfang einer Erscheinung enthält auch ihre Ursache; in ihrem Anfange wird ihre rein endliche Existenz gesetzt. Hiermit sind nun die Erklärungsmomente gegeben für mancherlei Wahrnehmungen, als z. B. für die Aehnlichkeit in leiblicher und psychischer Hinsicht zwischen Eltern und Verwandten, für die Erblichkeit sogenannter Anlagen u. s. w. Zugleich ist daraus zu entnehmen, wie die Seelen und Leiber nicht äusserlich zu einander kommen, sondern in ursprünglich immanenter Einheit gesetzt werden nach dem Urprincipe der unendlichen Immanenz im Daseyn überhaupt.*)

*) Die bekannten Theorien hinsichtlich des Ursprungs der Seele und ihrer Verbindung mit dem Leibe, z. B. die Theorie der Kreation, die der Induktion, der Traduktion u. s. w., so wie die Fragen über die Zeit des Eintritts der Seele in den Leib (obgleich bei der Zeugung oder bei der Geburt oder erst nach der Geburt und Aehnliches) haben in Obigen die Grundsätze, wonach sie gewürdiget und auf ihre etwaige Wahrheit oder Unwahrheit zurückgeführt werden können. Auch dürfte die Frage, wo, d. h. in welcher endlich-positiven Wirklichkeitsform die

Das andere Moment der absoluten psychischen Wirklichkeit ist als unendlich-endliche Selbstbestimmung bezeichnet worden. Zuvörderst ist dieses Moment näher dahin zu erklären, dass es für die Seele die Nothwendigkeit ausdrückt, ihre Urthümlichkeit in einem unendlichen Fortschritte stets endlich zu setzen und hierin ihre substanzielle Urbestimmtheit als einen unendlichen Process endlicher Selbstbestimmung darzulegen. Oder, indem und weil die Seele eine unendlich-bestimmte subjektive Sondersubstanz ist, schliesst sie in ihrem urwesentlichen Daseyn ihre endliche Positivität und die unendliche Beziehung derselben in einer absoluten Einheit zusammen und muss daher in ihrer endlichen Setzung stets die unendliche Beziehung anstreben. Da jene endliche Setzung als solche rein zeitlich ist; so kann sie in ihrem Verhältnisse zur unendlichen Beziehung auch immer nur eine vereinzelte Seite der urbestimmten Seelenwirklichkeit darstellen. Hiermit erscheint das, was schon an und für sich als Bestimmtheit besteht, nun als eine erst werdende Bestimmtheit, also eben erst als Akt der Bestimmung.*) Diese Bestimmung ist aber zuerst eine Selbstbestimmung in der Art, dass die Seele nicht

---

Seele vor der Geburt war, weniger wissenschaftliches, als rein persönliches Interesse haben. Genug, dass sie war, dass sie im endlichen Werden war, und dass ihr früheres Daseyn mit dem gegenwärtigen immanent zusammenhängt.

*) Es begreift sich nun leicht, dass und warum die Seele in ihrem gegenwärtigen Bewusstseyn verschiedene Richtungen ihrer Thätigkeit als eben so viele Akte der Darlegung ihrer Wirklichkeit offenbare und zugleich diese Akte wiederum nach ihrer Entwickelung und Gegenseitigkeit in Einheit zusammenfasse, also eben sich zu einer zeitlich-konkreten Bestimmtheit vermittele. S. unten Physik 1. u. 2. Abschn.

blos von sich aus bestimmend gegen ihr Objekt verfährt, sondern in ihrer Objektbestimmungsthätigkeit sich selbst ihre endliche Bestimmtheit giebt. In diesem werdenden Selbstbestimmen erhält indess die Seele nicht etwa neue wesentliche Bestimmungen ihres Seyns, also keine neuen Realmomente, sondern ihre Urrealbestimmtheit, ihre ewig konkrete substanzielle Wesenheit, setzt sich nur in dem Werden auf endlich positive Weise, und die empirische Wirklichkeit ist insofern in der That ein blosser Offenbarungs- und Entwickelungsprocess der Urbestimmtheit der Seele in endlicher Nachbildung derselben.

Diese Selbstbestimmung ist weiter anzusehen als Selbstbildung der Seele; insofern der eigentliche Begriff der Bildung darin seine Bedeutung hat, dass sich ein Wesen über die Unmittelbarkeit seines rein endlich-bestimmten und absolut individuellen Daseyns zur Allgemeinheit der daseynlichen Wesenheit erhebt. Nun aber ist die wahre endliche Selbstbestimmung der Seele lediglich eine Sichselbstsetzung auf dem Grunde der Subjektivität, also eine Setzung der eigenen Endlichkeit als einer Allgemeinheit, gegenüber der Naturbestimmtheit und zugleich mit Beziehung ihrer endlichen Selbstheit auf die unendliche Einheit der Dinge überhaupt. Hierin liegt das Moment der Freiheit, so, dass also diese als das subjektive, in der endlichen Selbstbestimmung sich unendlich und allgemein bestimmende substanzielle Princip betrachtet werden kann. Oder, insofern sich die Seele nur kraft ihrer ewigen subjektiven Urthümlichkeit und mit derselben zeitlich-endlich setzt, entfaltet sie die Wirklichkeit ihrer Freiheit und erhebt sich damit selbst in und aus der Endlichkeit ihrer Bestimmung über die Unmittelbarkeit der konkret erscheinenden Einzelheit

und Vielheit — sie hat sich als Freies in der Allgemeinheit ihrer Selbstbestimmung gegenüber der rein unmittelbaren Objektbestimmtheit.

Die psychische Selbstbestimmung im Werden ist endlich als nothwendiger Fortschritt zu erkennen. Denn sie besteht darin, dass die Seele ihre wesenhafte Urthümlichkeit und somit Urbestimmtheit in zeitlich-bestimmter Positivität darlegt. Jene Urthümlichkeit ist aber eine endlich-unendliche Position, d. h. die Seele ist endlich real in nothwendiger Beziehung auf alle andern Realitäten, und ihre Endlichkeit hat dieser Allbeziehung nach ein eigenthümlich unendliches Bedingtseyn. Als subjektive oder geistige Realität kann sie in ihrer endlichen Positivität und aus dem Standpunkte derselben eben jenen unendlichen Bezug auf sich und sich auf ihn beziehen, und gerade hierin beruhet, den Naturrealitäten gegenüber, ihre eigenthümliche endlich-unendliche Urbestimmtheit. Denn, abgesehen von diesem letzten Momente, haben alle substanziellen Dinge in ihrer Endlichkeit zugleich eine unendliche Beziehung, allein blos als objektiv-gegebene Beziehung für die subjektive und somit für sich selbst in der That als nicht gegeben; weshalb denn jedes Naturwesen den geistigen Wesen gegenüber nur ein endlich-bestimmtes ist. Die in dieser Weise erklärte endlich-unendliche Urbestimmtheit der Seele muss demnach in ihrem zeitlich-endlichen Bestimmungsgange nothwendig den unendlichen Bezug ihrer Wirklichkeit anstreben und zwar eben dadurch, dass sie in der Objektivirung der natürlichen Endlichkeit der Nothwendigkeit ihres unendlichen Strebens inne wird. Hierin liegt aber die eigentliche Bedeutung und Wahrheit des Fortschritts. Derselbe befasst

wesentlich gleichsam zwei Elemente, nämlich einmal die Steigerung der endlich bedingten subjektiven Selbstwirksamkeit (gewissermassen der empirischen Kraft der Seele) und dann die objektive Erweiterung ihres endlichen oder empirischen Daseyns. So wenig nun aber die Seele in ihrer zeitlichen Mittelbarkeit die Unendlichkeit ihrer ursprünglichen Urbestimmtheit und ihre urthümliche volle substanzielle Selbstkraft erfassen kann (sonst wäre sie ja nicht in der zeitlichen Selbstbestimmung); eben so wenig vermag sie in diesem zeitlich-endlichen Selbstbestimmungsgange die unendliche Reihe aller ihrer zeitlich-endlichen Bestimmungen zu übersehen. Hieraus geht hervor, wie der Fortschritt der psychischen Selbstbildung keine sichere und bestimmte Massbezeichnung gestattet, also nach seinen Hemmungen und Förderungen, seinem Umfange und seinem Verhältnisse zur Urfreiheit der Seele nicht vollständig gewürdiget und allseitig begrenzt werden könne. Er ist unendlich, und einzelne endliche Beziehungen sind in keinerlei Weise die Faktoren, nach denen das Unendliche berechnet werden kann. Dieses hat kein Mass, oder sein Mass ist eben die Masslosigkeit. Jede Berechnung, als Massbestimmung, hat den Begriff der Unendlichheit ausser sich und überall nur den der Endlichkeit in sich. Die Zahl ist die eigenste Bestimmungsform des Endlichen als solchen. *)

*) Der Streit über Fortschritt und Nichtfortschritt, über den Kreislauf der menschlichen Bildung und Aehnliches bedarf nach Obigem keiner näheren Würdigung. Der Fortschritt der menschlichen Bildung ist aus dem Standpunkte der Bestimmbarkeit eine wahrhaft irrationale Grösse.

Die besondern Formen des psychischen Selbstbestim-

Das dritte Moment der absoluten psychischen Wirklichkeit ist als Unsterblichkeit bezeichnet worden. Es bedarf wohl kaum der vorläufigen Bemerkung, dass hier von der sogenannten persönlichen Unsterblichkeit die Rede seyn soll, welche im Allgemeinen als die ewige Zukunft der konkreten substanziellen Selbstheit der Seele bestimmt werden kann. *)

Die Seele ist zuvörderst in ihrer Substanzialität eine absolute Position. Schon insofern muss, wie die Ewigkeit ihrer Präexistenz, so die ihrer Zukunft nothwendig seyn. Allein nicht blos die Ewigkeit der substanziellen Dauer, sondern auch der subjektiven Selbstheit liegt im Begriffe der persönlichen Unsterblichkeit. So gewiss nun die Seele schon als Einzelsubstanz die Nothwendigkeit einer ewigen Zukunft in sich trägt; eben so gewiss und nothwendig ist die Ewigkeit ihrer subjektiven Selbstheit; denn diese bildet ja das eigenthümliche Wesen ihrer Substanz. Die Seele setzt ihr ewiges Wesen und Seyn nothwendig im relativen Werden, oder sie macht sich als Substanz geltend in der unendlich-endlichen Zeitbestimmtheit. Ihre subjektive Selbstheit hat daher in dem unendlichen Fortschritte ihrer endlichen Selbstbestimmung die angemessene Form ihrer ewigen Selbsterhaltung. Die

---

mungsprocesses werden weiter unten in der Physik der Seele Abschn. 1. u. 2. ihre Nachweisung finden.

*) Es würde nicht an seinem Orte seyn, wenn hier die verschiedenen Ansichten über diesen Gegenstand Erwähnung fänden. Die Erklärung genügt, dass die vielfach angenommene allgemeine, gleichsam abstrakte Universalunsterblichkeit der Seele unbeachtet bleibt, weil sie ebensowenig Sinn und Bedeutung hat, als die abstrakte Universalexistenz eines Allgemein-Geistigen oder einer allgemeinen Urseele.

Seele ist somit nicht blos als Substanz oder einfach absolute Position, sondern auch als subjektive Selbstheit wesentlich und nothwendig in ewiger Zukunft oder in der Unendlichkeit endlicher Zeitpositionen. Sie würde ihre subjektive Selbstheit nicht behaupten können, ohne jene Ewigkeit der Zeitdauer und ohne die Unendlichkeit des Fortschrittes in ihrer endlichen Selbstbestimmung.

Es ist nun aber schon oben ausgeführt worden, wie die Seele als subjektive oder geistige Einzelsubstanz wesentlich in immanenter Einheit mit einer natürlich-unmittelbaren individuellen Leiblichkeit existiren müsse. Diese ist die jedesmalige nächste Objektivform der psychischen endlichen Subjektiv-Position, welche eben nur subjektiv bestimmt seyn kann an und mit einer entsprechenden unmittelbaren Objektivbestimmtheit. Als eine weitere absolute Bedingung der unsterblichen Fortdauer der Seele ist demnach die Ewigkeit einer leiblichen Bestimmtheit derselben an zu nehmen. Oder die Seele ist nur mit einem individuellen reinen Naturleibe unsterblich. Denn dieser ist in jedem Momente ihres Daseyns die objektive Bedingung ihres bestimmten Subjekt-Selbst. Da nun die konkrete Realeinheit der Seele und des Leibes als bestimmte Position des Subjekt-Objekts die Basis der Persönlichkeit ist; so erweiset sich hiermit die Nothwendigkeit persönlicher Unsterblichkeit von selbst.*)

*) Die Persönlichkeit muss in ihrer Basis ewig gegeben, also ewig möglich seyn, (d. h. unter den gegebenen angemessenen Umständen, wie in der diesseitigen Gegenwart, sich fortwährend entwickeln). Hiermit ergiebt sich auch die Nothwendigkeit, dass das Bewusstseyn eine ewig basirte Realität habe und nach Massgabe der Umstände sich in bestimmter Form gel-

Da die endliche, d. h. jedesmalige zeitlich-gegenwärtige, Wirklichkeit der Seele ein blos vorübergehender Akt ihrer ewigen Urthümlichkeit ist, in welchem diese ihre absolute Positivität als eine beschränkte Erscheinung setzt; so muss es wohl für unmöglich erachtet werden, die ganze konkret-endliche Weise der persönlichen Zukunft mit wissenschaftlicher Gewissheit zu bestimmen. Denn die Seele enthält in der Gegenwart keinesweges die reine Bestimmtheit ihrer neuen Existenz. Sollte diese aber in ihrem vollständigen Sonderbegriffe erfasst und gedacht werden können; so müsste sie auch irgendwie vollständig gegeben seyn. Da aber in jeder noch so eigenthümlichen endlichen Existenzform der Seele ihre absolute Bedeutung und reale Grundbeziehung die Grundlage und das Wesen nothwendig bildet; so lässt sich behaupten, dass das, was aus dem allgemeinen Begriffe ihrer ursprünglichen Wesenheit gefolgert werden muss, oder was schlechthin in diesem liegt, auch auf den Unsterblichkeitsbegriff übertragen werden könne und müsse. Oder nur insofern, als der letztere selbst in jenem wesentlich ist, lässt er sich bestimmen. Als solcher setzt er nun freilich die endliche Zeitwirklichkeit der Seele in unendlicher Reihe voraus; aber die besondern Formen dieser endlichen Bestimmtheit liegen eben als solche nicht in ihm; sie sind nicht, sie gehören dem Werden an. Wie daher die neue Leiblichkeit beschaffen seyn wird, wie das Be-

tend machen müsse. Im Besondern lässt sich freilich weder der Inhalt, noch der Grad dieses unsterblichen Bewusstseyns ein für alle Mal bestimmen. Dass namentlich eine individuell-konkrete Erinnerung kein wesentliches Element der Unsterblichkeit sey, bedarf des Beweises nicht.

wusstseyn sich bestimmen mag und Aehnliches, sind gleichsam eben so viele schlechthin unbekannte Grössen. — denn sie sind der That nach nicht. Will man den Begriff der Seelenwanderung etwa dahin erklären und begrenzen, dass sie die unendlich-endliche Metamorphose der zeitlich-konkreten, somit jedesmaligen gegenwärtigen Leiblichkeit der Seele seyn soll, jedoch mit Ausschluss aller derjenigen leiblichen Formen, welche die Vollziehung der Subjektivität absolut unmöglich machen, also auch wohl aller, welche der menschlichen Leiblichkeit rein untergeordnet sind; so fällt sie in den Begriff der Urthümlichkeit der Seele selbst, und muss sogar als eine wesentliche Bestimmung der Letztern gelten. Eine Befreiung von dieser Wanderung würde eine Aufhebung aller psychischen Wirklichkeit und Selbstheit zur Folge haben. So ist also die wahre Seelenwanderung nur der stetige Fortschritt der Seele in ihrem endlichen Selbstbestimmungsprocesse, welcher lediglich an einer unendlichen Positivität des Naturobjekts in gleichfalls stetigem Fortschritte endlicher leiblicher Formen stattfinden kann.*)

Die Bedeutung des Todes stellt sich nun gleichfalls aus dem Vorhergehenden in psychischer Hinsicht leicht heraus. Der Tod kann

*) Dass die Seelenwanderung, wenn sie eine Wahrheit seyn soll, wesentlich metaphysisch-real und nicht blos ethisch motivirt seyn müsse, ist aus Obigem klar. Daher kann die orientalische (indische und egyptische), sowie die darauf gegründete pythagoraeische und platonische Lehre von der Seelenwanderung, insofern sie von der rein ethischen Begründung ausgeht und dieselbe nach blos ethischen Zwecken begrenzt, wohl kaum eine spekulative Basis ansprechen.

die Seele als solche nicht betreffen; denn als einfache Substanz widerstrebt sie jeder Auflösung und innerlichen realen Veränderung. Der Tod hat nur Beziehung auf die individuelle gegebene Leiblichkeit, welche insofern ein Zusammengesetztes ist, als sie eine konkret bestimmte Einheit mehrerer körperlicher Substanzen unter einer bewältigenden Lebenssubstanz darstellt. In dieser Vereinigung liegt auch die Möglichkeit der Trennung, welche erfolgen muss, sobald die vereinigende und bestimmende Lebenssubstanz der Verbindung nicht mehr mächtig ist und somit ihre Bestimmungskraft gegen und über die bezüglichen Körpersubstanzen fürder nicht mehr geltend zu machen vermag. Somit erscheint der Tod nur als Auflösung einer rein endlich-gesetzten Lebensindividualität und erweiset sich darin, dass das individualisirende Band in der leiblichen Einheit aufgehoben wird. Er betrifft blos die zeitlich-räumliche Formbestimmtheit des Leibes, nicht aber das substanzielle Princip desselben, noch seine substanziellen Elemente. Für die Seele aber hat er keine andere Bedeutung, als diese, dass er eine Veränderung in ihrem zeitlich fortschreitenden Selbstbestimmungsgange anzeigt, oder eine endlich gesetzte Gegenwart derselben als nicht mehr vorhanden bezeichnet.

II.

PHYSIK DER SEELE,

oder

VON DER RELATIVEN WIRKLICHKEIT DER SEELE.

Dass und wie die Seele eine absolute Wirklichkeit habe, indem sie aus dem Standpunkte ihrer Ursprünglichkeit als rein ewig bestimmt und schlechthin positiv gesetzt anerkannt werden muss, ist in den vorausgehenden metaphysischen Betrachtungen erwogen worden. Indem ihr aber jene Absolutheit ihres Daseyns nur auf der Grundlage einer endlichen Substanzialität eignet, also nur insofern, als sie endlich-selbstständig, ein ewig bestimmtes Verhältniss zur Unendlichkeit des gesammten daseynlichen Systems hat; so wird einleuchtend, wie sie, den natürlichen Dingen gegenüber, welche gleichfalls zunächst eine unmittelbare endliche Substanz haben, ihre subjektive Selbstheit zunächst, und an und für sich stets als endliche Positivität bestimmt darstellen müsse. Hiermit fasst sie die Dinge, wie auch sich selbst, zuerst und unmittelbar als eine räumliche Beschränktheit auf, welche wiederum, wegen des Princips der unendlichen Urräumlichkeit, die sich in der Beschränkung nicht aufgeben kann, eine fortschreitende Erweiterung der Beschränkung nach der Bedeutung des unendlichen Zusammenhangs, also eine Succession räumlich-endlicher Bestimmtheiten, nothwendig macht. Dass hierin die Bedeutung der Zeit beruhe und dass diese die endliche Subjektivitätsform für die Seele sey, ist bereits oben mehrfach erklärt und ausgeführt worden. In der Zeit hat somit die ewige und abso-

lute Bestimmtheit der Seele das subjektive Vermittelungsmoment ihrer endlichen Positivität der unendlichen Beziehung gegenüber. Sofern sich deshalb die Seele in der Zeit setzt, tritt sie mit ihrem Seyn unter die Veränderlichkeit der Stellungen, welche letztere freilich von der Urstellung als ihrem letzten Principe abhängig sind. Sie übersetzt ihr ewiges Simultanseyn in die Succession der endlichen Zeitbestimmungen, unter denen sie, wie kurz zuvor bemerkt worden, als unmittelbar endliche Substanz zunächst sich und Alles erfassen muss.*) So entsteht für die Seele eine endliche Zeitwirklichkeit und, wegen der Succession in derselben, eine Veränderung ihrer positiven Stellung, also ein Werden an ihrem Seyn, welches nur durch die Potenzirung der Zeit zur Unendlichkeit also zur Ewigkeit dem urthümlichen Daseyn der Seele gleichgesetzt werden kann. Diese endliche Zeitwirklichkeit der Seele ist somit in Vergleich mit ihrer absoluten oder urthümlichen Wirklichkeit nur eine relative (historische), deren Formen durch die Entwickelung und den vielheitlichen Unterschied in der subjektiven Thätigkeit der Seele gebildet werden. Die Betrachtung nun dieser relativen oder historisch-bestimmten Wirklichkeit der Seele gehört der psychologischen Physik eigenthümlich an, deren Begriff weiter oben schon aufgestellt worden ist.

Wie der Begriff, so hat auch die Aufgabe der psychologischen Physik bereits ihre nähere Bezeichnung erhalten. Sie wird in drei Abschnitten zuerst

*) Ueber das wesentliche Verhältniss der Zeit zum Raume, der als solcher über der Zeit ist und nur durch sie subjektiv endlich gesetzt und aufgefasst wird, siehe oben Metaphysik der Seele Abschn. 2.

die Metamorphose der Seele, dann ihre Grundfunktionen, oder den allgemeinen Unterschied ihrer subjektiven Thätigkeit, und endlich die hauptsächlichen phänomenologischen Momente der psychischen Zeitwirklichkeit nachzuweisen und zu erklären haben.

ERSTER ABSCHNITT.

Die Metamorphose der Seele.

Die Seele erscheint in ihrer zeitlich-endlichen oder relativen und historischen Wirklichkeit als eine subjektive urreal begründete Position, welche sich unter verschiedenen Beziehungen auf die objektive vielheitliche Wirklichkeit der Dinge von sich aus oder auf dem Grunde ihrer subjektiven Urrealität in allmäligem Gange zu einer bestimmten und erfassbaren Form ihrer ewigen Urthümlichkeit und Urwirklichkeit erheben kann. Sie ist demnach in ihrer zeitlichen Wirklichkeit weder mit ihrem absoluten Daseyn und Wesen unmittelbar identisch, noch aber auch sich selbst substanziell ein Anderes. Sie befindet sich in dem Streben, ihre wesenhafte Substanzialität, welche bereits ist, aus ihrer endlichen Unmittelbarkeit zur Mittelbarkeit ihrer unendlichen Beziehung zu erweitern. Sie steht also insofern unter den Erscheinungen der Veränderung, ohne jedoch in ihrer Substanz verändert zu werden. Oder sie nimmt und verwandelt ihre endlich bestimmten Formen auf dem Grunde ihrer einfachen und unwandelbaren Substanz. Man kann diese relative Selbsterweiterung und Selbsterhebung daher Metamorphose nennen und damit im Allgemeinen

die Methode der psychischen Entwickelung in einer bestimmten, gegebenen und eigenthümlich begrenzten Gegenwart andeuten.*) Mittelst dieser Metamorphose tritt die Seele in die Analogie des natürlichen Lebens ein, welches jene Weise an seiner Wirklichkeit objektiv bethätigt und darlegt.**) Es kann und es muss sogar behauptet werden, dass die Metamorphose der Seele von der des Leibes bedingt wird, ohne dass darum zugestanden werden dürfte, das Physische sey hier der eigentliche und reale Grund der psychischen Erscheinung, wie die Ansicht Vieler, wo nicht der Meisten ist, sowohl der Dualisten, als auch der manistischen Naturphilosophen. Vielmehr ist die psychische Metamorphose in dem ursprünglichen Verhältnisse der Urthümlichkeit der Seele zu ihrer nothwendigen Zeitwirklichkeit einerseits, und in dem Urverhältnisse zu dem Systeme der natürlichen Dinge andererseits wesentlich begründet. Die Seele muss sich endlich bestimmen und somit eine Metamorphose ihrer Zeitwirklichkeit darstellen; der Leib und seine natürliche Metamorphose bildet den nothwendigen objektiven Parallelismus der Ersteren und, wie kurz zuvor bemerkt, ihre Bedingung, ohne darum ihr Princip zu seyn. In diesem Parallelismus liegt die Erklärung, wie die Entwickelungsphasen der Seele mit denen des Leibes zusammentreffen müssen; denn sie würden ohne

*) Die psychische Metamorphose ist wesentlich verschieden von der Metempsychose, welche eigentlich eine Uebersetzung der Seele in eine neue Leiblichkeit, also auch in einen neuen Cyklus der Metamorphose bezeichnet.

**) Es lässt sich hier wohl an die neueren Theorien der Pflanzen- und Thiermetamorphose erinnern, wobei ausser mehreren naturphilosophischen Denkern Göthe namentlich ein besonderes Verdienst erworben hat.

diese Gegenseitigkeit die entsprechende Vermittelung ihrer objektiven Bestimmtheit und Bedeutung entbehren, und also in der That auch keine psychisch-subjektive Bestimmungsweise darstellen können. Wie wenig übrigens aus dieser allerdings nothwendigen Korrelation der beiden der Entwickelungsprocesse auf eine reale Identität der Seele und des Leibes, und auf ein gleiches Schicksal endlicher Auflösung geschlossen werden könne, muss aus den früheren Erörterungen und aus der so eben dargelegten Natur des Verhältnisses selbst hinlänglich ersichtbar seyn.*)

---

*) Es ist bereits am Ende der metaphysischen Betrachtung die wahre Bedeutung der leiblichen Auflösung und ihrer Beziehung zur Seele erklärt worden. Der Leib ist eine durch eine bestimmte Lebenssubstanz (eine Art Entelechie) immanent verbundene Einheit mehrerer, von jener Substanz einheitlich bestimmbarer, Körpersubstanzen und insofern zusammengesetzt. Diese also verbundenen Substanzen bilden ein lebendiges Individuum, welches seine Individualität in der einheitlichen Ausgleichung unter der Herrschaft jener Lebenssubstanz hat. Der Leib ist daher in der That eine Harmonie mehrerer Substanzen, vermittelt und gehalten durch die bestimmende Macht eines substanziellen Lebensprincips. Die Seele dagegen ist dieser Harmonie gegenüber absolut einfach, d. h. keine Harmonie mehrerer psychischer Substanzen unter einer höheren. Sie muss als Subjektivität den Begriff der Leiblichkeit bilden, und diese als ihr Objekt für ihre Selbstheit setzen. Beides kann sie nur als reine einfache und einzige Substanz. Mehrere solche unter einer höheren psychischen Substanz verbundene psychische Substanzen in einer Leiblichkeit würden den Begriff der Seele aufheben, da dem Wesen nach kein Subordinationsverhältniss unter den Seelen stattfindet. Ausserdem müsste jedenfalls immer die höhere psychische Substanz, das ἡγεμονικον in jener Harmonie also die eigentliche Seele, wiederum einfach für sich seyn. Die Seele kann daher mit der leiblichen Auflösung nicht aufgelöst werden. — Ueberhaupt aber muss in dem Begriffe der Einfachheit nicht an blos untheilbare und in sich identische Stoffartigkeit der scheinbar starren Ausdehnung gegenüber

Eine weitere Betrachtung der psychischen Metamorphose führt auf folgende nähere Bestimmungen derselben.

Zuerst muss ihre Bedeutung darin genauer gedacht werden, dass sie wesentlich eine Stufenverschiedenheit an sich darstellt. In dieser beharrt die einfache Urthätigkeit der Seele, während ihre Wirksamkeit gegen die Objektivität und in Beziehung auf dieselbe sich dem Grade und Umfange nach erhebt. Jede höhere Stufe hat die untere als die Voraussetzung sowohl ihrer Möglichkeit als auch ihres Inhalts. Keiner derselben eignet also eine absolute Fürsichmöglichkeit und eine isolirte Wahrheit. Sie sind wahr nur in der immanenten Beziehung auf einander. Daher kann auch nur insofern eine richtige Ansicht vom Seelenleben gewonnen werden, als jene Immanenz der Stufen richtig gedacht wird. Daraus aber, dass die höhere Stufe die untere als ihr Moment besitzt, folgt nicht, dass diese an ihr selbst aufgehoben sey. Vielmehr ist die untere nur insofern wahres Moment der obern, als sie sich selbsterhält für diese. So muss die sinnliche Seelenthätigkeit bleiben, wenn sie der denkenden als Voraussetzung ihrer Möglichkeit gelten soll, obwohl sie zugleich in dieser selbst

---

gedacht werden (wie gewöhnlich), sondern wesentlich an die Einfachheit der absoluten Position, an die reine unwahrnehmbare Einfachheit der substanziellen Urkraft. Die Ausdehnung ist erst das sinnliche Resultat des Zusammen- und Wechselwirkens mehrerer substanzieller Einfachheiten, nicht aber die Eigenschaft dieser Substanzen in ihrem abstrakten Fürsichseyn. Wohl aber können an sich unwahrnehmbare Einfachheiten in eine solche Gegenseitigkeit treten, dass sie in dieser für die Wahrnehmung objektiv werden und damit als Ausdehnung erscheinen.

als aufgehoben erscheint. Die Metamorphose der natürlichen Lebensexistenzen dient hier als unverwerfliche Analogie. Die Wurzel des Baumes bleibt, obwohl sie in dem Stamme umgewandelt erscheint, und dieser beharrt der Zweige und Blätter ungeachtet, die ihn zu ihrem Momente haben. Gleiches bei den Thieren, sowohl bei den Einzelnen als auch in dem ganzen Reiche.*)

Eine weitere Folge aus dem Begriffe der psychischen Metamorphose giebt sich darin kund, dass die besondern Arten der Erweisungen der psychischen Selbstthätigkeit nicht als Resultate verschiedener ursprünglicher Kräfte anzusehen sind, wie dieses schon oben ausgeführt worden ist.

So ist das Denken nicht die Wirkung einer eigenthümlichen Anlage, sondern die reine subjektive Urthätigkeit der Seele selbst, insofern sie sich in dem Processe ihrer Entwickelung die nöthigen Voraussetzungen gegeben hat, um diese höhere Form ihrer Thätigkeit zu äussern. Es ist dieselbe subjektive Macht, welche sich in der sinnlichen Vorstellungsweise setzt und nur auf dem Grunde dieser eine freiere Allgemeinheit bewährt. Eben so wenig wie das Denken ist daher auch die subjektive Anschauung das Resultat eines eigenen Vermögens etwa neben der Denkkraft, sondern nur der zeitliche Modus, in welchem die wesentliche psychische Urselbstthätigkeit sich zunächst bestimmen muss, um zu höherer Offenbarung der Intelligenz in der Endlichkeit zu gelangen.**)

---

*) Wie wichtig für didaktische und pädagogische Zwecke und Methoden es sey, nicht nur die psychische Metamorphose überhaupt, sondern auch das oben angedeutete innere Verhältniss derselben unverrückt im Auge zu behalten, braucht wohl nicht besonders nachgewiesen zu werden.

**) In der zeitlichen Entwickelung ist deshalb auch in der

Ein weiteres Moment des Begriffes der psychischen-Metamorphose ist darin anzuerkennen, dass sie ihren Grundcharakter und ihre Grundmethode in allen Epochen der endlichen Daseynlichkeit oder relativen Wirklichkeit der Seele beibehalten müsse. In welchem Masse und Grade, in welcher Vielseitigkeit und Bedeutung aber jede eigenthümliche Wiederholung, jede künftige Existenzform, jenen Typus bestimmen und darstellen werde, kann kein Gegenstand einer metaphysisch-allgemeinen Begriffsbestimmung seyn.

Endlich muss noch das Princip des Fortganges der psychischen Metamorphose oder ihres Stufenunterschieds erwogen werden. Hierbei ist nun vor Allem das psychisch-substanzielle Wesen selbst als das grundbedingende Urmoment fest zu halten. Es besteht aber dasselbe in der subjektiv-allgemeinen oder in der geistig-freien Selbstmacht der absolut unfreien, individualisirenden Naturmacht gegenüber, oder in der substanziellen Subjektiv-Position gegenüber der unmittelbaren und reinen Objektiv-Position der natürlichen Substanzen. Die psychische Metamorphose wird demnach in ihrem Fortschritte eben jene Subjektiv-Position unter den Bedingungen natürlich-unmittelbarer Objektiv-Positionen in verschiedenen Be-

---

That das Höhere, noch nicht in dem Unteren, sondern nur nach ihm und auf seiner Basis. Weshalb man auch z. B. (worauf bereits Herbart sehr richtig hingewiesen hat, Einleitung in die Philosophie, 2te Ausg. S. 240.) nicht annehmen darf, die Vernunft sey gleichsam fertig da, ehe sie da ist, und schlummere wie in sich eingewickelt. Nur die Seele in ihrer substanziellen Urthümlichkeit ist fertig, aber als Seele, nicht als Vernunft. Diese ist blos ein ursprünglich möglicher und in der Entwickelung unter den angemessenen Bedingungen nothwendiger Modus ihrer Selbstoffenbarung.

stimmtheiten zu höherer Darstellung für die Auffassung zu vermitteln haben. Das Princip des Stufenunterschieds in der psychischen Metamorphose ist deshalb die der Naturobjektivität gegenüber endlich selbstbestimmbare substanziell einfache Subjektivität der Seele. Es hängt nun die Geltung dieses Princips im Besondern ab von der Bedeutung der psychischen Subjektivität selbst, welche nach früherer Erörterung darin besteht, dass die Seele auf dem Grunde ihrer einfachbesondern, aber dabei doch absoluten Selbstposition die objektive Mannichfaltigkeit der Dinge nach Massgabe ihrer eigenthümlichen Substanzialbedeutung auf die Einheit und Allgemeinheit ihres unendlichen Systemverhältnisses zurückführe und somit in der Objektivität des Daseyns das eigene ewige Selbstwesen desselben setze. Diesemnach wird der endlich-bestimmte Fortschritt der psychischen Metamorphose in ihren besondern Phasen von jener Selbsterhebung der psychischen Subjektivität aus der endlichen Unmittelbarkeit zur Allgemeinheit der Weltauffassung bedingt seyn. Es lassen sich nun aber aus jenem Begriffe der psychischen Subjektiv-Wirklichkeit mit Beziehung auf das Verhältniss des Geistes zur Natur überhaupt*) apriorisch drei Hauptphasen oder Stufen der psychisch-subjektiven Selbsterhebung, also auch der psychischen Metamorphose, bezeichnen. Das Erste ist, dass sich die Seele in ihrer endlich-substanziellen Subjektivität mit der entsprechenden leiblichen Naturindividualität rein unmittelbar einheitlich, oder singulär-konkret, setze, und somit auch unmittelbar einheitlich mit der Naturobjektivität überhaupt. Denn damit sie in ihrem zeitlich-endlichen

*) S. oben.

Selbstbestimmungsgange zur Auffassung der unendlichen Beziehung an den Dingen und an ihr selbst fortschreite, wird erfodert, dass sie sich zunächst als eine rein-endlich-reale Daseynlichkeit aus dem Gesichtspunkte des Begriffes des Daseyns überhaupt, welcher die ewig absolute Einheit des Subjekt-Objekts*) ist, setze. In dieser unmittelbaren Singulär-Einheit hat die Seele die nothwendige Basis ihrer weitern Selbsterhebung, welche doch immer nur auf dem Grunde jener Einheit stattfinden kann, da der ewig-bestimmte Begriff der Seele dieselbe nothwendig voraussetzt und als Moment in sich hat.**) Erst nachdem die Seele in dieser Weise ihre ewige absolute Position unmittelbar endlich real oder unmittelbar zeitlich-räumlich gesetzt hat, wird es ihr möglich, die weitere Entwickelung ihres Allgemeinverhältnisses zu den natürlich-objektiven Dingen zu gewinnen. Die erste und unterste Stufe der psychischen Metamorphose kann daher als die Stufe der unmittelbaren Singularität bezeichnet werden. Der nächste Schritt bekundet sich durch die Unterscheidung der Subjektrealität von der natürlichen Objektivität in der Form der abstrakten, d. h. rein endlich oder schlechthin

*) Die Einheit des Subjekt-Objekts ist nicht eins mit der reinen oder absoluten Identität beider, vielmehr muss Letztere als eine reine Unmöglichkeit und also als eine absolute Erschleichung gänzlich verworfen werden. Von Ewigkeit mithin absolut, besteht die Einheit des Daseyns nur im Unterschiede der Subjektivität und Objektivität und durch denselben; wie oben in dem 1. Absch. der Ontologie des Geistes nachgewiesen worden.

**) Weiter oben, hat die ontologische Betrachtung des Geistes das Resultat gegeben, dass der Geist überhaupt abstrakt für sich nicht seyn könne, sondern stets nur in konkreter Einheit mit der Natur. Dasselbe gilt somit auch von der Seele, die in ihrem Selbstwesen Geist ist.

zeitlich-räumlichen bestimmten Gegenübersetzung. Es ist demnach die zweite Stufe der psychischen Metamorphose als die des abstrakten Unterschieds der Subjektivität und Objektivität zu charakterisiren. Obwohl sich die Seele in dieser ihrer Selbstbestimmtheit der Natürlichkeit gegenüber als eine Allgemeinheit hat, indem sie die Naturobjektivität auf sich bezieht und sich hiermit über ihre reine Unmittelbarkeit erhebt; so ist jene Allgemeinheit doch darum keine wahre Darstellung der subjektiven Wesenheit, weil sie das Subjekt für sich, somit einseitig abstrakt, als das Allgemeine behauptet, da es dieses doch nur insofern ist, als es das Allgemeine zugleich als die wesenhafte Realität der objektiven Dinge setzt, mithin insofern als es die Allgemeinheit in ihrer ewigen Identität mit dem Unterschiede, also auch mit der ewig-immanenten Einheit des Daseyns überhaupt hat. In diesem Selbstbestimmungsakte ist die Selbstbestimmung der Seele zugleich die Bestimmung des objektiven Seyns, also die Setzung der allgemein-konkreten (nicht der unmittelbar einzelnen oder singulär-konkreten) Einheit des Subjekt-Objekts. Diese Entwickelungsform bildet die dritte Stufe der psychischen Metamorphose und lässt sich als die der konkreten Allgemeinheit bezeichnen.*)

*) Diese Allgemein-Einheit ist also nicht die leere abstrakte, sondern eben eine wirklich konkrete und zwar dadurch, dass sie nur mit der Unterscheidung und also in der Setzung der Substanz der besondern Dinge gesetzt wird. Eine solche konkrete Allgemeinheit ist aber nur scheinbar ein logischer Widerspruch, in der That ist sie die höchste und absoluteste logische Forderung, nämlich die der Identität des Einen und Vielen, dieses wahrhaften logischen Urprincips, welches mit Nichten von Aristoteles und Andern in dem Widerspruche gefunden wird, da

Man kann nun diese drei Phasen oder Stufen der psychischen Metamorphose vorläufig auch näher charakterisiren *a*) als empfindende, *b*) als vorstellende, *c*) als denkende Seele. Auf keiner dieser Stufen an und für sich hat die Seele die Wahrheit ihrer selbst. Denn diese beruhet weder in ihrer rein endlichen Substanzial-Position, noch in der absoluten Trennung ihrer möglichen Unendlichkeit von jener, noch auch in einer unmittelbaren Einheit der Endlichkeit ihrer Substanzial-Position und deren unendlicher Beziehung, sondern sie muss alle drei Bestimmungszustände in innerem Selbstbezuge, also als wesentlich ihrige und von ihr selbst zeitlich-allmälig producirte, besitzen. Die Empfindung ist für die Vorstellung, diese und jene zugleich für das Denken. Kein unterer Bestim-

---

doch das Seyn absolut positiv ist, und also auch das Denken, als subjektiv-freie Anerkennung der Wahrheit des Seyns, vor Allem und zunächst positiven Charakter haben muss. Die abstrakte Allgemeinheit hat nur insofern Wahrheit und Bedeutung, als sie das Mittel ist, zur konkreten Allgemeinheit zu gelangen. Die abstrakte Einheit und Allgemeinheit als für sich selbst gültig, muss die Logik vielmehr schlechthin verwerfen und dagegen die Bedingungen aufweisen, die konkrete Allgemeinheit zu gewinnen. Hiermit allein kann die Logik die Grundlehre der Wahrheit und Wissenschaft überhaupt seyn.

Uebrigens kann nun jene Identität der psychisch-subjektiven Selbstbestimmung und der objektiven Bestimmtheit bald das blose Seyn, bald den Zweck, bald die reine Form betreffen, und so theils als reine Vernunfterkenntniss, theils als freier Wille, theils als freie Phantasie erscheinen, womit wiederum die Wissenschaft, die Ethik und die Kunst parallel gehen. Die Darstellung dieses Verhältnisses aber gehört einerseits dem folgenden Abschnitte der Psychologie (der von den psychischen Grundfunktionen handelt), andererseits der Pragmatologie oder Philosophie des objektiven Geistes an und wird hier weitere und nähere Berücksichtigung erhalten.

mungszustand vergeht absolut in dem oberen, sondern beharrt vielmehr und zwar in Bezug auf ihn, also relativ selbstständig, so, dass das Denken nur die Aufhebung der reinen oder einseitig abstrakten Selbstständigkeit der Empfindung und Vorstellung ist in der Simultanität mit ihnen.

Bei der Metamorphose der Seele ist nun aber nicht blos dieser positive Fortschritt als solcher zu berücksichtigen, sondern auch die Vermittelung seines Zusammenhanges, oder seiner Immanenz. Denn damit die höhere Stufe die untere als inhaltliches Moment besitze, zugleich aber auch an demselben die an sich beharrende Voraussetzung ihres eigenen Bestehens habe, also damit die Seele in ihrer unteren Selbstbestimmungsposition auch die formale Selbstbestimmung zu einer höheren setze, oder mit dem Inhalte zugleich die Selbstkräftigkeit für die obere gewinne, wird erfodert, dass sie sich als das einfach formale Urprincip der objektiv-inhaltlichen Selbstbestimmung behaupte und erweise. Man kann diese in der Metamorphose unmittelbar gelegene und ihre Kontinuität erhaltende Macht der Seele für sich oder abstrakt festgehalten, die psychische Reproduktion nennen. In der Reproduktion setzt die Seele die Summe der objektiv-bedingten Selbstbestimmungen als ihre eigene Bestimmtheit, und dieses mehr oder minder, je nachdem die Beziehung zwischen subjektiver Formalität und objektiver Inhaltlichkeit intensiver und entschiedener oder das Gegentheil war. Dieselbe ist also kein besonderer Grundprocess der Seele, wie man hier und da wohl behauptet,*) sondern

*) Jüngst hat namentlich Beneke in seinem Lehrbuche der

identisch mit dem psychischen Processe überhaupt. Sie ist der subjektiv-objektive Flexus in der Metamorphose. Ihre Stufenphasen fallen demnach auch rein mit denen der letzteren selbst zusammen. Man kann daher diese *A.* als produktive, *B.* als reproduktive Metamorphose, jedoch in beiden Hinsichten unter denselben Stufenkategorien, darstellen; und da alle psychische Innenmetamorphose eine äusserliche Gegenbildlichkeit haben muss; so wird *C.* noch die symbolische Metamorphose hinzukommen.

A.

Die produktive psychische Metamorphose.

a) Die empfindende Seele.

Die Seele hat sich in ihrem zeitlichen Selbstbestimmungsgange überall und stets zuerst in ihrer nothwendigen positiven Unmittelbarkeit zu setzen. Diese zeitlich-positive Unmittelbarkeit ist als solche rein endliche Bestimmtheit der psychischen Realität, welche nur möglich ist in der unaufgelösten, noch durch keinen Akt der subjektiven Allgemeinheit irgendwie auf sich bezogenen, sondern absolut unmittelbaren Einheitssetzung der Seele und ihrer natürlichen Leiblichkeit. Denn sobald die subjektive Allgemeinheit sich irgendwie geltend macht, hebt die Seele ihren rein endlichen

---

Psychologie S. 32 ff. die reproduktive Thätigkeit als einen besondern psychischen Grundprocess angenommen. Ueberhaupt ist hinsichtlich der psychischen Reproduktion unsere Psychologie noch höchst mangelhaft. Auch Hegel's Philosophie des Geistes hätte gerade die Reproduktion näher als den Fortgang der geistigen Dialektik nehmen sollen. Herbart's Lehre findet das reproduktive Moment wenigstens mittelbar in jener allgemeinen Grundbedeutung.

Realstandpunkt, ihre rein endliche Bestimmtheit auf. Die Seele beginnt demnach ihre zeitlich-relative Wirklichkeit immerdar als unmittelbare, beziehungslose Einheit des Subjekt-Objekts, eben als rein singulär-konkrete Einheit. Sie hat die Naturbestimmtheit ihres leiblichen Objekts als ihren schlechthin gegebenen unvermittelten Gegenstand und Inhalt und ist hiermit gewissermassen natürlicher Geist, indem die Natürlichkeit die Form dieses ewigen Anfangs seiner erscheinenden Wirklichkeit darstellt. Diese Naturform der Seele hat ihren Ausdruck in der Empfindung, welche wiederum in ihrem organischen Gesammtsysteme die Sinnlichkeit, das sinnliche Thun und Wirken, das sinnliche Leben der Seele, ausmacht.

In der Empfindung hat sich also die Seele als beziehungslose unmittelbare endlich-bestimmte (schlechthin zeitlich-räumlich gesetzte) Einheit mit der Natur, (als Singulär-Einheit) oder als empirischen Anfang ihres zeitlichen Daseyns. Die Empfindung enthält somit einerseits das unentwickelte Naturobjekt, die reine Gegenwart der Natur, den gegebenen Stoff der psychischen Subjektivität, andererseits den Ausgangspunkt der subjektiven Erhebung zur Allgemeinheit und Unendlichkeit der Beziehung der Dinge. In beiderlei Hinsicht gilt demnach der Ursatz der psychischen Metamorphose, dass die Seele nichts in ihrem Denken haben könne, was sie nicht zuvor in der Empfindung hatte.*) Hierbei muss nun sofort der Unterschied festgehal-

*) Schon oben ist dieses Verhältniss mit Bezug auf Aristoteles berührt und zum Theil erklärt worden.

ten werden zwischen dem Principe und dem Stoffe, zwischen dem Urgrunde und dem historischen Anfange. Die Seele als geistige Substanz bleibt in der ganzen Entwickelung ihres Lebens dasjenige, wovon diese Entwickelung in ihrer Wirklichkeit gesetzt wird; die Empfindung ist nur die nächste Bestimmungsform. Sie hat also auch nur die Bedeutung des ersten Akts der Seele in der Zeit. Als ein solcher Akt ist sie schon wesentlich Produkt, nicht aber Princip der psychischen Subjektiv-Realität. Vielmehr nimmt diese die Empfindung, nachdem sie sich in ihr die Basis ihrer relativen Wirklichkeit gegeben, zum stoffartigen Objekte, um auf solche Weise die in derselben unmittelbar gelegene Natürlichkeit als objektive Wahrheit zu setzen. Ohne die Empfindung würde die Natur, die gegenständliche Wirklichkeit, der Seele fremd bleiben. Sie würde sich als reine Aeusserlichkeit zu ihr verhalten, und die immanente Einheit des Subjekt-Objekts könnte nimmer als die Wahrheit des Seyns subjektiv gesetzt werden. Insofern aber diese Einheit in der Empfindung durch ihren innersten und bestimmtesten Bezug, ihre unmittelbar-konkrete Realität darstellt; wird es der Seele möglich, sie eben als solche Einheit auch zum Objekte ihrer subjektiven Beziehung zu machen und an ihr die Wahrheit des Wirklichen zu erfassen. Somit ist die Empfindung Anfang und Stoff für die weitere subjektiv-allgemeine Bestimmungsthätigkeit der Seele, Anfang und Stoff des ganzen psychischen Zeitdarlebens. Denn selbst die höheren, sogenannten übersinnlichen Realverhältnisse (z. B. religiöse, ästhetische, moralische) müssen für die zeitlich-endliche Auffassung zunächst in konkreter endlicher Unmittelbarkeit mit der Seele gesetzt werden, bevor diese ihre Wahrheit

von sich aus zu setzen vermag. Dass die Seele nun aber in der weiteren subjektiven Beziehung auf die Empfindung entweder bei der blos abstrakten Unterscheidung stehen bleibt, oder die endlich-konkret, also unmittelbar und an sich in der Empfindung vorhandene immanente Einheit der Subjekt-Objektivität auf die Unendlichkeit des ewig und absolut apriorisch bestimmten Wesenbezugs zurückführt, macht den bedeutsamen Unterschied zwischen dem blos empirischen und dem metaphysischen Streben, zwischen dem gemeinen und dem Idealbewusstseyn*). Das Empfinden gestattet

*) Es ist bekannt, wie der Satz, dass das Seelenleben mit der Empfindung beginne und dass aller weitere Inhalt desselben aus der Empfindung entspringe, seit Locke (der die Konsequenz indess von seiner Ansicht bestimmt ausschloss) bis auf die Gegenwart vielfach zum Ursatze des reinsten Sensualismus gemacht worden ist, namentlich in der Philosophie der sogen. französischen Encyklopädisten. Offenbar rührte der Fehlschluss in dieser Hinsicht daher, dass der Unterschied zwischen Princip und historischem Ursprunge und Anfange nicht hinlänglich verdeutlicht und festgehalten wurde. — Wie es nach Obigem keine eigentlich angebornen fertigen Begriffe, Ideen und physischen Formen, weder für die sinnliche, noch für die denkende Thätigkeit (gewissermassen κοινὰι ἔννοιαι) überhaupt geben könne, ist schon oben dargelegt worden. Locke hat nächst Aristoteles jene Hypothese am scharfsinnigsten widerlegt (*Essai concern. hum. understaed. B. I. ch. II*). Er gab indess ebendadurch hauptsächlich die Veranlassung zu der bezeichneten sensualistischen Konsequenz, die selbst Candillac noch zurückwies, die er aber näher vermittelte, durch die an sich sehr wahre Bemerkung, dass die von Locke als zweite besondere Quelle der Erkenntniss neben die Empfindung gestellte Reflexion, worunter er doch nur den innern Sinn verstehen wollte, in der That auch nur Empfindung sey. »*Locke distingue deux sources de nos idées, la sensation et la reflexion; il seroit plus exact de n'en reconnoitre qu'une.*« Es versteht sich aber, dass, indem man Candillac's Bemerkung richtig findet, den oben

seiner Urbedeutung nach keinen Unterschied zwischen subjektiver und objektiver Thätigkeit, vielmehr sind beide Momente in ihm schlechthin unmittelbar einheitlich bestimmt. Denn die sogenannte objektive Empfindung, d. h. die Empfindung eines äusserlichen Gegenstandes, ist ebensowohl ein unmittelbar innerlich-einheitliches Setzen der Seele und der leiblichen Individualität, als die (sogenannte) subjektive, d. h. die Empfindung des eigenen Individualzustandes. Die objektive Empfindung muss, um Empfindung zu seyn, sich stets in die Innerlichkeit der Individualität umsetzen. Dennoch kann nicht geläugnet werden, dass in der Empfindung selbst schon die verschiedene Richtung der unmittelbaren Individualeinheit auf das Aeussere und auf die eigene Existenz gegeben seyn muss, wofern sie Ursprung und Stoffquelle der weitern psychischen Lebensstrebungen seyn soll. Uebrigens bleibt die reine Individual- oder Selbstempfindung doch der erste Anfang alles Empfindens, und jene Verschiedenheit der Richtung bestimmt sich erst

---

angedeuteten Begriff der Locke'schen Reflexion voraussetzen muss, wornach sie in Wahrheit identisch ist mit der innern Empfindung. Denn Locke sagt ausdrücklich, dass sich der Verstand bei dieser Reflexion ganz passiv erhalte, dass er sich durch sie, wie durch die äusseren Sinne, den Stoff geben müsse. »*In this part the understanding is merely passive, and wether or not it will have this beginnings, and as it were materials of Knowledge, is not in its own power.* B. II. c. I. §. 25, womit zu vergleichen § 24. — Bouart leitete bei aller idealistisch-christlichen Glaubensfestigkeit doch den unchristlichen Sensualismus seiner encyklopädistischen philosophischen Zeitgenossen dadurch unmittelbar ein, dass er die Locke-Condillack'sche Sensationstheorie auf rein philosophische Basis zurück zu führen oder gewissermassen auf den organischen Mechanismus zu gründen suchte. Daher spricht er auch von einer *mechanique des nos idées.*

im Fortschritte des Individualempfindens selbst zu grösserer Deutlichkeit, und zwar dadurch, dass die Individualempfindungen in ihrem öfteren und mehrfachen Vorkommen die Individualexistenz als solche entschiedener bestimmen und sie somit zu einer Art Natursubjektivität machen, welcher gegenüber die äusserlichen Dinge als natürliche Bestimmungsmomente gelten. Es ist daher die Objektiv-Empfindung rein ursprünglich in der Individual- oder Selbstempfindung eingeschlossen, sie tritt nur später als besondere Richtung hervor, weil die Seele in jener Innerlichkeit des Individuellen schon das Streben nach dem Unterschiede haben muss. Immer aber bleibt die Empfindung ein rein naturbestimmter Akt, und sie kommt deshalb auch selbst in ihrer angedeuteten Doppelrichtung bei den Thieren vor. Auch muss dieselbe innerhalb der Natur selbst, innerhalb der Sphäre der natürlichen Lebensexistenzen, schon ihre volle Bestimmtheit erlangen können, weil sie sonst nicht die angemessene Vermittelungsform für die Seele, hinsichtlich der natürlichen Stoffgegenständlichkeit, sowohl der leiblich selbstischen als auch der äusserlichen, überhaupt nicht der natürliche Anfangspunkt des zeitlichen Seelenlebens seyn könnte; denn dieses kann ja, früherer Erwähnung gemäss, nur da anfangen, wo die Natur in irgend einer Form die höchstmögliche Selbstdarstellungsvollkommenheit erlangt, also sich als die vollständig bestimmte Unmittelbarobjektivität des Seyns vollendet hat und hiermit geeignet ist, eben die wahrhaft reale Objektivität für die psychische Subjektivität zu seyn*). Also nur insofern, als die Em-

*) Hierin allein liegt Weise und Bedeutung des sogenannten Uebergangs der Natur in das Geistige und des beiderseitigen kontinuirlichen Zusammenhangs.

pfindung sich in ihrer natürlichen Selbstständigkeit oder Unmittelbarkeit rein vollendet hat und diese ihre Vollendung am menschlichen Leibe, als der höchsten Naturexistenzform, darstellt, kann sie die erste Wirklichkeitsform der Seele seyn.

Das Princip für die Unterscheidung der Empfindungen muss aus ihrem Wesen und ihrer Bedeutung entnommen werden, insofern also objektive Geltung haben. Es soll dazu dienen, die Einsicht in die nothwendige Gestaltung, Entwickelung und den innern Zusammenhang derselben zu vermitteln und hiermit zugleich ihren vollständigen psychischen Bezug, welchem gemäss sie den Anfang des Lebens und der Metamorphose der Seele in allseitiger subjektiv-objektiver Hinsicht bilden müssen, darzulegen.

Diesemnach nun muss die wissenschaftliche Specifikation der Empfindungen von der Grundansicht ausgehen, dass alle besondern Empfindungen, alle möglichen Arten derselben Modifikationen einer Ur- und Centralempfindung sind, oder nur eben so viele eigenthümliche Bestimmungen und Bestimmungsweisen derselben. Jene Urempfindung ist die Individual- oder Selbstempfindung und besteht in dem Innewerden der unmittelbaren Selbstpositivität. Das Princip für die Unterscheidung der Empfindungen wird demnach in der allgemeinen Bestimmbarkeit der Individualität durch dieselben beruhen. Hiermit ergiebt sich zunächst eine doppelte Gattung von Empfindungen, welche man bezeichnen kann als Existenzial- und als Aktualempfindungen, jenachdem die Individualität sich als positive Wirklichkeit oder als produktive Thätigkeit inne wird und also auch unmittelbar bestimmt.

a) Die Existenzialempfindungen. Sie be-

treffen diesemnach immer den Zustand des natürlichen Individuums als solchen und diesen wiederum in einer zweifachen Hinsicht. Denn derselbe wird bedingt entweder durch die Urbedürfnisse der individuellen Existenz, also durch Momente ihrer unmittelbaren Selbsterhaltung, oder durch die Wirkungen, welche aus ihrem Verhältnisse zu andern Dingen für ihre Existenz entspringen können. Jene, die entsprechenden Empfindungen der ersten Art mag man Vital- (Lebens-) Empfindungen nennen, die der andern Virtualempfindungen. Zu jenen gehören z. B. Hunger, Durst, Geschlechtsempfindungen*), Kraft und Schwäche, Wohl- und Uebelbefinden u. s. w. Die Virtualempfindungen dagegen sind reine Folgen des Verhältnisses der individuellen Erregbarkeit zu der Art und zu dem Masse der Erregung. In ihren Kreis fallen z. B. die Empfindungen der Lust und Unlust, des Angenehmen und Unangenehmen, der Freude und Trauer, der Zuneigung und Abneigung, überhaupt alle eigentlich geselligen Empfindungen u. s. w. Sie bilden die Hauptgrundlage des Gemüths und sind gewissermassen der Ausdruck der individuellen Kräftigkeit und Innigkeit in der empfänglichen und widerstehenden Stimmung **).

---

*) Die Geschlechtsempfindungen bilden keine besondere Art, wie Einige wollen, sondern gehören wesentlich in das Gebiet der Vitalempfindungen; denn sie enthalten ursprüngliche Momente des Lebensbedürfnisses.

**) Zu den Existenzialempfindungen und in ihrem Kreise ganz eigentlich zu den Vitalempfindungen gehören auch diejenigen, welche, obwohl durch einen besondern objektiven Organsinn vermittelt, doch in dem Organe selbst nur das Individuelle in seinem existenziellen Lebenszustande afficiren. So werden z. B. die Empfindungen eines zu grellen Lichtes, eines übermässigen Schalls und ähnliche sich als Vital- nicht aber als eigentlich specifische Empfindungen charakterisiren.

b) Die Aktualempfindungen. Sie bezeichnen die andere Hauptseite der Urselbstempfindung und drücken die individuell - unmittelbare objektive Thätigkeitsrichtung (agirende wie reagirende) als solche aus. Bei ihnen findet somit zunächst keine Zustandsbeziehung Statt, vielmehr ist die objektive Wirklichkeit selbst ihr Inhalt und Zweck, und sie bilden daher die ursprüngliche Grundlage für die eigentliche Weltanschauung. Ihr Unterschied bestimmt sich einerseits nach dem Empfindungsobjekte, andererseits nach dem subjektiven Empfindungsorgane, gleichsam nach der subjektiv-instrumentalen Empfindungsweise. Auf der Grundlage früherer ontologischer Erwägungen lässt sich aus dem Gesichtspunkte des Objekts ein dreifacher Unterschied der Aktualempfindungen darstellen, welchem nach sie entweder dynamische Allgemeinempfindungen sind, d. h. solche, deren Inhalt die allgemeine (materielle) Kraftsubstanzialität ist oder korpuskulare (specifische) Sonderempfindungen, welche die eigenthümliche Bestimmtheit jener Kräfte unter der einheitlichen Bewältigung einer höheren Substanz zum Gegenstande haben, oder endlich Lokalempfindungen, die das räumlich-zeitliche Verhältniss der Objekte blos als solches betreffen. Aus dem Gesichtspunkte des subjektiven Organs sind die Aktualempfindungen gleichfalls dreierlei Art, nämlich Haut-, Sinnen- und Muskelempfindungen. Obwohl dieser Unterschied dem objektiven ziemlich parallel ist, so entspricht er ihm doch nicht so vollständig, dass z. B. die Lokalempfindungen blos muskulare seyn u. s. w. Vielmehr bestimmen sich diese verschiedenen Empfindungsweisen gegenseitig auf die mannigfaltigste Weise; und hierin liegt zum Theil der

Grund von der Einheit aller Empfindungen in einer Totalanschauung der Welt.

Zu den dynamischen Empfindungen gehören namentlich die der Wärme und Kälte an und für sich, ebenso die des Magnetismus, der Elektricität und des Lichts*), die klimatischen und Witterungsempfindungen, überhaupt alle Empfindungen allgemeiner Vorgänge und Verhältnisse in der natürlichen Wirklichkeit. In subjektiver Hinsicht sind sie vorzugsweise Hautempfindungen). Die korpuskularen oder vorzugsweise specifischen Sinnenempfindungen vermitteln die bestimmteren Anschauungen der objektiven Wirklichkeit und begründen hiermit die Vorstellungen von der vielheitlichen Bestimmtheit und Eigenthümlichkeit, namentlich von der Form, Gestalt und den bezüglichen Verhältnissen. Das Dynamische wie das Mechanische fällt in ihren Kreis, jedoch nicht als materielle Allgemeinheit, sondern nach eigenthümlichen Modifikationen und individuellen Richtungen. Dass somit**

---

*) Man muss bei den oben bezeichneten dynamischen Empfindungen wohl den Gesichtspunkt ihrer Auffassung festhalten. Ihrer eigenthümlichen und ursprünglichen Natur nach gehören Wärme, Kälte u. s. w. hierher und keinesweges, wie wohl behauptet wird, zu den Vitalempfindungen. Doch können sie Vitalempfindungen werden, sobald sie in der leiblichen Körperlichkeit eine bestimmte Modifikation erhalten. Ebenso betreffen sie nach ihrer subjektiven Vermittelungsweise zunächst den Hautorganismus, nicht aber nach der Meinung Vieler der Tastsinn. Für diesen gehören sie nur in ihrer körperlichen Bestimmtheit. Aehnliches gilt vom Lichte, Magnetismus, Elektricität u. s. w. Diese z. B. kann als bestimmte Körpereigenschaft oft das Objekt für den Muskelorganismus seyn.

**) Es versteht sich, dass die Hautempfindungen aus dem Gesichtspunkte der eigenen Lebensauffassung nicht hierher gehören, sondern in dieser rein subjektiven Qualifikation den Vitalempfindungen zunächst anheimfallen.

auch ein grosser Theil der Lokalempfindungen, also auch der Bewegungsanschauungen hierher gehören können, leuchtet von selbst ein. Doch wird dieses immer nur insofern der Fall seyn, als die Lokalverhältnisse eigenthümliche Bestimmungsmomente der Individualisirung in der natürlicherscheinenden Wirklichkeit ausmachen. Im Uebrigen reihen sie sich entweder unter die Kategorie der dynamischen Allgemeinempfindungen oder unter die der Muskularempfindungen. Zu den Lokalempfindungen selbst gehören insbesondere die Empfindungen der Nähe und der Entfernung, als solcher *), der Langsamkeit und Geschwindigkeit, der äusserlichen Ruhe und der äusserlichen Thätigkeit. Ebenso die Empfindungen der unmittelbaren instinktartigen Bewegungsrichtungen hinsichtlich bestimmter Lokalziele, der instinktartigen Wahl des kürzesten Wegs und Aehnliches sowohl bei Thieren als Menschen. Die Muskularempfindungen entsprechen vielfach diesen Lokalverhältnissen; ausserdem umfassen sie aber noch eigenthümliche Momente, d. h. solche, welche schlechthin nur durch die Muskelrichtung empfunden werden können. Hierher sind zu rechnen die Schwere, insofern sie durch Abwägen bestimmt wird; die Stärke und Schwäche, insofern beide nicht den vitalen Zustand, sondern die objektive Wirksamkeit betreffen. Für die höhere psychische Entwickelung bilden diese Empfindungen einerseits die Grundlage aller eigentlich technischen

*) Insofern also das Verhältniss der Nähe und Ferne durch das Mass des körperlichen Druckes bestimmt wird, wie z. B. bei den Blinden, gehören die bezüglichen Empfindungen nicht hierher, sondern zu den dynamischen, unter Umständen auch zu den Korpuskularempfindungen.

Fertigkeiten z. B. musikalischer, wobei indess die Phantasie ihre Mitwirkung hat, andererseits liegen in ihnen vielfach die Motive hinsichtlich Bestrebungen, welche in diesem oder jenem Grade, ja selbst in dieser oder jener Art oft nur darum entstehen oder nicht entstehen, nicht weil ein reines inneres Lebensbedürfniss es so oder anders veranlasst, sondern eben weil die Empfindung grösserer oder geringerer Selbstbeweglichkeit, also auch das Innewerden grösserer Objektiv-Kraft dazu reizt oder das Gegentheil. Und selbst viele mathematische Anschauungen und Begriffe, die rhythmische Bewegungskunst (ein Resultat der Ton- und Lokal-Empfindungen) hängen theils mit den eigentlichen Lokal-, theils mit den Muskular-Empfindungen wesentlich zusammen. Sie sind nur die Reduktionsweise dieser Empfindungen auf ihre allgemeine logisch-bestimmbare Verhältnissmässigkeit und Regel*).

Eine weitere Frage hinsichtlich der empfindenden Seelenwirklichkeit betrifft den Ursprung der Empfindungen. Die psychische Empfindung beruhet theils auf dem Grundverhältnisse der Wech-

---

*) Die Muskularempfindungen sind bisher fast gar nicht in ihrer Besonderheit von den Psychologen berücksichtiget worden. Wie wichtig ist es aber nicht, das Eigenthümliche dieser Empfindungen zu erkennen bei Erklärungen so vieler Erscheinungen in der Kunst- und moralischen Welt? — Hartmann, der Geist des Menschen u. s. w. spricht S. 136 von einem Muskelgefühl, aber nur in Beziehung auf die Schwere. Allein diese gehört für das Muskelgefühl nur aus dem Gesichtspunkte des Grades der Muskelbewegung. Beneke hat jüngst, jedoch ohne weitere Ausführung und hinlängliche Bezeichnung des Eigenthümlichen, auf einen sogenannten Muskelsinn hingewiesen. Vgl. dess. Lehrbuch der Psychologie §. 83 S. 61 und 62.

selwirkung der Dinge überhaupt, theils auf dem Besondern zwischen Seele und Leib. Jene Wechselwirkung ist eine gegenseitige Position unter einem gegebenen Einheitsverhältnisse. Das Empfinden ist daher in seiner allgemeinen Grundlage das Resultat des Wechselwirkens mehrerer Substanzen, insofern sie sich eigenthümlich positiv zu einander verhalten. Allein die Empfindung hat noch die besondere Eigenschaft, daß Resultat eines solchen Wechselwirkens als eine Bestimmung und einen Zustand an einer Substanz und zwar mittelst der Objektivirung dieser Substanz selbst darzustellen, also ganz eigentlich von dieser Substanz selbst als ihre besondere Bestimmtheit gesetzt zu werden. Hieraus ergiebt sich erstens, dass nur das Lebendige empfinden könne, weil es eine die übrigen Substanzen selbstbestimmende Macht zu seinem Wesen hat; zweitens, dass die Empfindung wesentlich objektive Aktion und individuelle Reaktion voraussetze, denn selbst die Existenzialempfindungen, namentlich die Vitalempfindungen, sind von einer, wenigstens relativ-objektiven, Aktion abhängig. Will man unter Reiz nichts weiter verstehen, als die bestimmte Objektgegenwart einer Wirklichkeit für die individuelle Selbstthätigkeit; so mag gesagt werden, dass die Empfindung auf Reiz und Gegenwirkung beruhe. Soll aber unter Reiz dies verstanden werden, dass die individuelle Selbstthätigkeit dadurch nicht sowohl blos gerichtet, als vielmehr erst gesetzt werde; so liegt hierin ein wesentlicher Irrthum. Denn einerseits kann überhaupt keine Selbstthätigkeit in ihrem Ursprunge äusserlich vermittelt werden, indem sie ja als solche schon ist und seyn muss, um entgegen zu wirken, und

zwar weil jedes Wesen eine eigene Positivität hat und damit von sich aus stets thätig ist; andererseits ist auch nicht zu verkennen, dass viele Empfindungen rein von der individuellen Thätigkeit als Aktion ausgehen und an der Objektivität nur ihre Reaktion finden, sowohl bei Thieren als Menschen. Die Empfindungen entstehen also dadurch, dass eine lebendige Individualität gegen eine objektive Wirklichkeit in das Verhältniss unmittelbarer Aktion oder Reaktion tritt und das Resultat dieser Gegenseitigkeit als ihre eigene Bestimmung hat. Jenes Verhältniss selbst wird veranlasst durch die ursprünglichen Beziehungen, welchen gemäss die Dinge nach Massgabe ihrer wesenhaften Bedeutung diese oder jene endlich bestimmte Stellung für die individuelle Subjektivität darbieten können. Die Empfindungen sind insofern nicht stets und überall blose, sich gleichsam negativ gegen ein Anderes verhaltende Selbstbehauptungen, sondern zugleich wirkliche Urproduktionen der objektiven Daseynlichkeit der Dinge in der subjektiven Individualität; woraus sich ergiebt, dass sie die Grundlage aller realen Erkenntnisse bilden.

Die Frage nach dem Ursprunge der Empfindungen leitet von selbst auf die leiblich-organische Vermittelung derselben, oder auf die Sinne. Zunächst und im Allgemeinen muss nun diese Vermittelung nicht als eine äusserliche genommen werden; oder die Sinne verhalten sich zu dem Empfinden nicht eigentlich instrumental. Sowie vielmehr die ganze Leiblichkeit die Wirklichkeit der Lebenssubstanz darstellt; so sind auch die Sinne nur als diese in besonderer Bestimmtheit erschei-

nende Wirklichkeit zu betrachten. Sie sind das Körperliche, insofern es von dem Lebensprincipe als bestimmte Objektivform seiner Wirklichkeit gesetzt wird und insofern es also auch in dieser Form nur seine Wirklichkeit in besonderer räumlich-zeitlicher Bestimmtheit hat. Der Sinn, als abstrakter Organismus, vermittelt die Empfindung nicht; sondern er ist die sich zur Empfindung selbst vermittelnde lebendige Selbstthätigkeit. Der sinnliche Organismus bildet die bestimmte Erscheinungsform jener Selbstvermittelung und ist daher in der That mit der eigenthümlichen Objektiv-Richtung der Empfindungsthätigkeit identisch. Die Frage, wie die Objekte in die Sinne und durch diese in die Innerlichkeit des Individuum's kommen, hat somit keine Bedeutung, insofern dadurch ein äusserliches Hinüberführen mittelst der Sinne bezeichnet werden soll. Es kommt eben so wenig irgend ein Objekt in die Sinne, als durch diese in die lebendige Innerlichkeit; vielmehr agirt oder reagirt in den Sinnen nur die lebendige individuelle Urkraft und wird nach Massgabe dieses wechselwirkenden Verhältnisses so oder anders in ihrem positiven Streben bestimmt. Ebenso verhält es sich mit der Seele hinsichtlich der Empfindungen und also auch der Sinne. Sie ist in den Empfindungen thätig; diese sind ihre eigenen ersten Thätigkeitsformen und damit ihre ersten Selbstbestimmungen. Auch sie verhalten sich zur Seele nicht äusserlich, und diese hat daher in den Sinnen ihre erste erscheinende Selbstthätigkeitsform. Die Seele sieht in dem Auge, hört in dem Ohre, fühlt in dem Getaste. Die Sinne sind kein abstraktes Zwischenmoment, keine Leiter, keine Kanäle u. s. w., sie sind nur bestimmte Modifika-

tionen der konkreten einheitlichen Individualthätigkeit der Seele und des Leibes. Der subjektive Fortschritt der Seele besteht darin, dass sie, indem sie die sinnlichen Thätigkeitsrichtungen zu ihrer eigenen Bestimmung hat, diese auch später als solche von sich aus objektivirt und so zum Vorstellen gelangt und von diesem zum Denken.

Das organische Darstellungsmoment der sensitiven Thätigkeit bilden die Nerven, *) insofern sie als die höchste Potenz der organischen Lebensvollziehung, also auch als das höchste organische System in der Leiblichkeit angesehen werden müssen. Mit Uebergehung der verschiedenen Ansichten über die Formations- und Entwickelungsmethode der Nerven, so wie über ihren Zusammenhang, ihre Eintheilung und ihre Wirkungsweise, soll hier nur die Behauptung ausgesprochen werden, dass nach Allem, was in unserer Theorie bisher über das Verhältniss der Seele zur Natur und Leiblichkeit erörtert und nachgewiesen worden ist, nur die Seele in ihrer unmittelbaren Singulareinheit mit der leiblichen Lebensexistenz das höchste Bestimmungs-Princip der Nerventhätigkeit seyn müsse. Alle äusserlich mechanische, überhaupt alle blos instrumentale Erklärungsart ist als in sich widersprechend abzuweisen. So wie in der menschlichen Empfindung die unmittelbare singulär bestimmte Subjekt-Objekt-Einheit gesetzt wird; so wirkt diese einheitliche Individualposition auch in den Nerven. Sie sind die vollkommenste Lebensbestimmtheit des Körperlichen und hiermit der vollkommenste Ausdruck des Le-

*) Die Widersprüche hiergegen sind ohne haltbare Begründung. So z. B. Zeitschrift für psychische Aerzte, herausgeg. v. Nasse. 1818. Heft 1. S. 70 ff.

bens selbst, welches im Menschen in ursprünglicher Immanenz mit der Seele steht, so dass also jener Ausdruck des Lebens in den Nerven hier zugleich mitbestimmte und mitbestimmende Thätigkeit der Seele ist. In dem menschlichen Nervensysteme hat die Natur ihre realste Form; eben daher ist es die unmittelbare konkrete Darstellungsform der Seele hinsichtlich ihrer Naturbeziehung. *)

Die Sinne entsprechen nun in ihrem Unterschiede natürlich und nothwendig dem Unterschiede der Empfindungen. Es muss daher zunächst einen innerlichen und äusserlichen Sinn geben, d. h. der leibliche Organismus ist geeignet, sowohl für die Existenzial-, als auch die Aktualempfindungen eigenthümliche Richtungen an sich darzustellen. Da der Sinn, als organische Darstellungsform der empfindenden Thätigkeit, in dem Nervensysteme seine Wirklichkeit hat; so wird auch der Unterschied des innern und äusseren Sinnes hier seine Geltung bewähren. Der innere Sinn liegt im Allgemeinen in der koncentrirten Einwendung des Gesammt-Nervensystems auf die Selbstinnigkeit der Individualität, und im Besondern in dem sogenannten Ganglien- oder sympathischen Systeme; insofern jene Koncentrirung hier ihren organisch-bestimmten Ausdruck hat. **)

---

*) In anthropologischer Hinsicht dürfte genügen, was Hartmann a. a. O. S. 67 ff. darstellt, und was desfalls meine Anthropologie Thl. II. S. 17 ff. enthält. — Das Hauptsächlichere nebst Angabe verschiedener bezüglicherer Lehren findet man in Scheidler's Handbuch der Psychologie Thl. I. S. 57 ff.

**) Das Gangliensystem kann nicht an und für sich als alleiniger Repräsentant des innern Sinnes betrachtet werden, indem in den Kreis desselben Empfindungen fallen, die von diesem Systeme in seiner Besonderheit in keinerlei Hinsicht hauptsächlich

Der innere Sinn ist vorzugsweise der Vermittler vieler Phänomene des Traums und namentlich des Somnambulismus und des magnetischen Schlafs; wie er denn überhaupt im Schlafe besonders thätig erscheint. Mit ihm parallel steht der psychisch-innere Sinn, oder, dieser ist nur jener in seiner unmittelbaren konkreten Einheit mit der psychisch-subjektiven Singularbestimmtheit. Der innere Sinn der Seele ist die unmittelbare Individualisirung der Seelensubjektivität und ihrer Stimmung in der innerlich-sinnlichen Bestimmtheit des Leibes. In dem inneren Sinne hat die Seele daher die unmittelbar singulär-konkrete Selbstreflexion ihrer allgemein-subjektiven Strebungen. Dieser Sinn ist der psychischen Wirklichkeit so wesentlich eigen, als die unmittelbare Konkretion ihrer Existenz mit der Leiblichkeit die nothwendige Basis und Wurzel ihres ganzen weitern Entwickelungsprocesses bleibt.*) Der psychisch-innere Sinn macht den unaufhörlichen Uebergang zwischen der reinen Empfindung und den subjektiv-bestimmten Seelenstrebungen; indem jene in ihm die Form der vorstellenden Thätigkeit, diese die Form der individuell gesetzten sinnlichen Einheit annehmen. Wie nun der psychisch-innere

---

abhängen. — Das Gangliensystem für sich ist zunächst nur der Vitalsinn und dieser wiederum nur nach der Seite der Lebenserhaltung; allein in seiner ganzen mit dem Cerebralsysteme kommunicirenden sympathischen Verbreitung ist es allerdings der eigentlich innere Sinn.

*) Es ist bekannt, wie der sogenannte (psychisch-) innere Sinn eine vielbesprochene und noch unausgeglichene Kontroverse in der Psychologie bildet. Freilich kommt bei solchen Streitpunkten Alles darauf an, dass man sich über die bezüglichen Begriffe verständigt und diese möglichst richtig und fest zu stellen sucht.

Sinn einerseits von der Bestimmtheit des Empfindungsstrebens und der subjektiven Vorstellungsbeschaffenheit abhängig ist; so bildet er andererseits die Quelle vielfacher psychischer Phänomene in manchen Krankheiten, im Schlafe, in magnetischem Zustande und selbst während des Wachens. Denn seine Intension steigert sich nach Massgabe der Intension des leiblich-innern Sinnes und nach dem geringern Grade objektiver und subjektiv-allgemeiner Thätigkeitsrichtung der Seele.

Der äussere Sinn überhaupt hat seinen Ausdruck in den nach der äusseren leiblichen Oberfläche auslaufenden Nerven. Insofern Letztere aber ihre Quelle in dem Rückenmarke und Gehirn, welche beide zusammen von Vielen das Cerebralsystem genannt werden, besitzen, kann eben dieses als der äussere Sinn angesehen werden (dem inneren sympathischen Systeme gegenüber). *)

So wie nun nach früherer Ausführung die Aktual- (oder Objektiv-) Empfindungen eine dreifache Verschiedenheit an sich offenbaren, welcher gemäss sie theils allgemein-dynamische (Material-) Empfindungen, theils Lokal-, theils endlich Korpuskular-Empfindungen sind; so muss auch der äussere Sinn einen entsprechenden Unter-

*) Ueber das Verhältniss des Rückenmarks zum Gehirn und umgekehrt, über den Ursprung aller Nerven aus dem Rückenmarke nach Einigen oder aus dem Gehirn nach Andern, so wie auch über die eigenthümlichen Funktionen der Rückenmarks- und Gehirnnerven herrscht Verschiedenheit der Ansicht. Uns scheint, als könnten die Nerven sich in ihren besondern Partien und Organen selbstständig bilden und vermöge der Einheit der Lebenssubstanz allmälig sich zur Einheit gestalten. Burdach's, Flourens, Bell's und Treviranus (biol. VI. und vermischte Schriften III.) Untersuchungen über die Nervenfunktionen sind bekannt.

schied an sich darstellen. Man kann denselben mit Rücksicht auf unabweisliche anatomisch-psychologische Resultate bezeichnen als Hautsinn, Muskelsinn und eigentlichen Organsinn, ohne dass darum, wie bereits oben bemerkt worden, eine bestimmte Korrelation behauptet werden soll, indem z. B. manche Lokalempfindungen den einzelnen Organsinnen, dagegen manche Korpuskularempfindungen, wie die der körperlich-bestimmten Schwere, dem Muskularsinne zunächst angehören können.

Der Hautsinn ist die Indifferenz der nach aussen hinlaufenden Nerven überhaupt. Er hat insofern keine eigenthümliche konstruktive Basis. Auch gehen alle andern specifisch-bestimmten, differenten Sinne gewissermassen auf ihn zurück und wirken unter Umständen nicht mehr selbstisch, sondern eben als Hautsinn (allgemeiner, hinsichtlich besonderer Richtungs- und Bildungsverhältnisse indifferenter äusserlicher organischer Sinn). So können die muskularsinnlichen Bewegungen, wie auch die besondern Sensationen des Gesichts, Gehörs u. s. w. sich oft in den Hautsinn umsetzen und dessen Wirkungskraft erhöhen. Mit ihm darf daher der sogenannte Gefühls-, d. h. nicht Tastsinn identificirt werden, wie oft geschieht; vielmehr hat dieser eigenthümlich-specifische Funktionen; Funktionen, welche freilich vielfach denen des Hautsinnes ähnlich sind, aber bei diesem eben nicht mehr specifisch bestimmt, sondern (dem Specifischen gegenüber) indifferent erscheinen. So können Wärme, Druck, Nässe, Gegenstände des Hautsinnes, wie des Tastsinnes seyn, aber eben in ganz verschiedener Weise. Hier als bestimmte korpuskulare Modifikationen, als eigenthümliches korpuskulares Verhältniss, dort als allgemein ge-

haltenes materielles Moment, als materiale Urkräftigkeit und daher ohne specifischen Charakter.

Wie der Tastsinn so ist auch der Muskelsinn von dem Hautsinne zu unterscheiden. Dass dieser Sinn (mit wenigen Ausnahmen) weder von Physiologen, noch von Psychologen als ein besonderer angenommen zu werden pflegt, ist bereits oben angedeutet worden. Dieses kommt offenbar daher, dass man bei den Muskelempfindungen nicht genau genug unterscheidet zwischen den blossen organischen Veränderungsempfindungen in den Muskeln und den eigentlichen reinen Selbstbewegungsempfindungen (den Kraft- und Lokal-Veränderungsempfindungen) durch die Muskeln. Jene gehören freilich zunächst den Existenzial-, namentlich den Vitalempfindungen an, diese aber sind eigenthümliche Aktual- oder Objektivempfindungen. Der Muskelsinn ist ihre organische Darstellungsform. Er bildet sich aus den Nerven der willkürlichen Bewegung, welche vorzugsweise dem Rückenmarke sowie dem verlängerten Marke angehören und von diesen Quellen in die nach aussen strebenden Muskeln auslaufen und dieselben durchdringen. *) Die Nerven der un-

*) Dass die Ansichten über den Parallelismus der Empfindungsthätigkeiten und der Nerven in seiner besondern Bestimmtheit nicht ganz übereinstimmen, ist bekannt. Doch wird im Allgemeinen angenommen, dass dem Gehirn hauptsächlich die eigentlichen sinnlichen Anschauungen, dem Rückenmarke die willkührliche Bewegung und den sympathischen Nerven die Lebensempfindungen angehören. Interessante Andeutung enthält desfalls das Werk von Flourens, Versuche und Untersuch. über Beschaffenheit und Verricht. des Nervensystemes aus dem Französ. von Becker, 1824, obwohl die darin aufgestellten Behauptungen oft einer allseitig wohl untersuchten Grundlage entbehren möchten.

wilkürlichen Bewegungen dagegen gehören zunächst dem Ganglien-Systeme an oder sind vielmehr mit ihm identisch. Ihren eigentlich ersten Ursprung scheinen sie aber gleichfalls im Rückenmarke zu haben. Sie bedingen eben vorzugsweise die Vital- und Virtual- (Gemüths-) Empfindungen.

Der Korpuskularsinn (eigentlicher Organsinn) hat die Bestimmung, die Eigenschaften der körperlichen und leiblichen Individualexistenzen, als solcher, zur Empfindung zu bringen. Das Individuelle als mehr oder minder räumlich-zeitlich bestimmt und konkret, bietet sich der Auffassung am entschiedensten dar. Es erklärt sich daher, wie die Organsinne die deutlichsten Empfindungen vermitteln und der Vorstellung von der Aussenwelt vorzugsweise ihren gegenständlichen Inhalt geben. Die Unterscheidung der besonderen Sinne, welche als solche auch verschiedene Seiten der Individualität anschaulich machen und damit eben die eigentlichen Sensualempfindungen veranlassen, hat ihr Princip in der Grundeigenschaftlichkeit des Individuellen selbst. So viele eigenthümliche Hauptunterschiede dieses also an sich enthält, eben so viele eigenthümliche Sinnesrichtungen werden sich darbieten müssen. Jede natürliche Individualität, als solche, hat nun zunächst das Moment der Materialität in dem Streben nach seiner freien Selbstdarstellnng, dann das Moment der Beziehung der Materialität aus ihrer selbstständigen Vielheit auf eine konkrete von einer Substanz bestimmten Einheit, woraus eben diese Einheit selbst, als Ausgleichung der verschiedenen Substanzen unter dem Selbstbildungsstreben der einen Grundsubstanz, hervorgeht. Endlich eignet der natürlichen Individualität eben wegen ihres Bildungsprocesses aus dem Elementarisch-Vielheitlichen die

Grundbestimmung der Auflösbarkeit, insofern darunter verstanden wird die fortdauernde Selbstgeltung des Elementarischen in der Einheit der Verbindung. Auf diese Weise bietet die Individualität einen dreifachen Grundunterschied an sich dar; welchen man bezeichnen kann als den der extensiven-, der intensiven-, und der elementarischen Bestimmtheit. Die extensive Bestimmtheit, zu welcher auch die äusserlichen Bestimmungsverhältnisse grossen Theils gehören, bildet die eigentliche Form oder die Gestalt; die intensive beruhet in dem innern Spannverhältnisse und macht die Grundlage des Tons, die elementarische Bestimmtheit endlich betrifft die chemische Eigenthümlichkeit der Individualität. Diesem gemäss unterscheidet sich nun der Organsinn als Form- oder als Gestaltsinn, als Tonsinn und als chemischer Sinn.

Die extensive, formale Bestimmtheit bietet zwei Seiten, nämlich die dimensive und die kohäsive, aus deren korrelativem Verhältnisse sich eben die Raumbestimmtheit (Raumindividualität) oder die Gestalt als solche bildet. Die Gestaltanschauung resultirt daher in ihrer objektiven Vollständigkeit aus dem Zusammenwirken zweier Sinne, nämlich aus dem des Gesichts und des Getastes. Jenes giebt die Anschauung der körperlichen Dimensiv-Verhältnisse, diese der Kohäsiv-Verhältnisse. Das Gesicht schauet die Gestalt an im Elemente der lichtbezeichneten Raumbegrenzung oder im Elemente der Beleuchtung, das Getast schauet sie nach der reinen Selbstbeziehung des Räumlichen an der Körperlichkeit. Daher bietet das Auge mehr die quantitative, das Getast mehr das qualitative der körperlichen Gestaltbildung aus dem Standpunkte der Räumlich-

keit. Die Farbe betrifft allerdings die Gestalt, wenn auch nur mittelbar. Sie ist das Resultat eigenthümlicher Verhältnisse der körperlichen Raumbestimmtheit, des Verhältnisses nämlich zwischen der dimensiven und kohäsiven Bestimmtheit zu der Lichtbewegung, möge diese nun in der Weise der Emanation (und respekt. Brechung) oder in der der Vibration darstellen.*) Der Tastsinn, welcher seine eigenthümliche organische Bestimmtheit hauptsächlich in den Finger-, auch wohl in den Zehen-Spitzen hat, offenbart mehr die mathematisch-selbstständige Gestalt. Denn das Verhältniss der Härte und Weichheit, des Ebenen, Glatten und des Rauhen, des Geraden und Ungeraden, Gebogenen, der Fülle und Schwellung u. s. w. ist ganz eigentlich ein Verhältniss der räumlichen Bestimmungen von Selbstbeziehungen an einer Individualität.**)

---

*) Es ist bekannt, wie hinsichtlich des Lichts in der Physik gegenwärtig zwei Theorien bestehen, die Gassendi-Newtonsche der Emanation (Emission) und die Deskartes-Euler'sche der Vibration (Undulation). Nach den neuesten Beobachtungen und Versuchen, namentlich von Fresnel, fast gewiss aber nach apriorischer Erwägung ist wohl die Vibrationstheorie die mitbegründete. Durch die Letztere tritt mit das Licht und der Schall, also auch das Gesicht und Gehör in analoge Gegenseitigkeit, und es lässt sich das Verhältniss der Farben zu den Tönen alsdann viel leichter und adäquater erklären. — Dass mit den verschiedenen Ansichten über das Licht und die Lichtverhältnisse auch die über die Entstehung der Farben wesentlich zusammenhängen, ist klar. Daher denn die Mehrheit der Farbentheorien.

**) Vielfach wird dem Gesichtssinne die Gestaltanschauung abgesprochen und diese blos dem Tastsinne beigelegt, aber gewiss mit Unrecht und aus Mangel an genauer Beobachtung und Vergleichung. Uebrigens gehen die specifischen Gestaltempfindungen beider Sinne so unbemerkbar und gleichsam ursprüng-

Der Tonsinn ist die organische Vermittelungsform für die Empfindung der intensiven Bestimmtheit der Verhältnisse an einer Individualität, insofern sich dieselben als Spannungen charakterisiren. Er stellt sich nach seiner rein specifischen Wirksamkeit in dem Gehör dar. Ihm eignet eine mechanisch-dynamische Grundlage, indem der Ton eine innere Bewegung, eine wirkliche innere Raumerzitterung, und eine ihr entsprechende, rein adäquate äusserliche Luftschwingung voraussetzt. Seine dynamische Eigenschaft besizt er aber darin, dass jene Raumerzitterungen Folge von einer bestimmten Spannkraft der inneren Intensiv-Verhältnisse sind. Die Tonerscheinungen beruhen nun freilich auf einer elastischen Grundlage und können als die Bestrebungen gelten, das aufgehobene innere Gestaltverhältniss wieder herzustellen; allein sie sind doch zugleich mehr als blosse offenbare Elasticität. Das Wesen ist die Kundgebung der innern Kraftstimmung als solcher nach ihrem Masse und ihrer Beschaffenheit zugleich. Hiermit gewinnt die Tonerscheinung und folglich auch das Gehör eine hohe Bedeutung für die psychische Selbstthätigkeit, welche durch sie die Innerlichkeit der Wesen vernehmen und wiederum an ihr den reinsten und sichersten Indi-

---

lich in einander über, dass es fast nicht möglich ist, das Besondere hier gesondert fest zu halten. Ausserdem muss auch die unwillkürlich gebildete Gewohnheit der gegenseitigen Ergänzung hier in Rechnung gebracht werden, sowie die unvermerkte Einwirkung der Einbildung und Reflexion, welche bei der Gestaltbestimmung, wie bei dem Verhältnisse der Empfindungen überhaupt, das Getrennte ausgleichen und zur Gegenseitigkeit vermitteln.

vidualausdruck, die anschaulichste Objektivform, das vollkommenste Symbol ihrer eigenen Innenstimmung erhalten kann. Die Tonempfindung, somit auch das Gehör, dient daher als die bedeutsamste Darstellung und Vermittelung der immanenten Beziehungsweise der Wesen auf einander. Das Gehör ist insofern gewissermassen der Sinn der Unendlichkeit und offenbart sich als solcher vorzüglich in der Sprache und Musik. Der Zauber und die begeisternde Erhebung, welche durch ihn möglich sind, erweisen jene höhere Richtung. — Aus der mechanisch-räumlichen Grundlage des Gehörs erklärt sich auch in gewisser Hinsicht das analoge Verhältniss der Tonempfindungen zu den Gesichtsanschauungen, welches sich einerseits in dem Parallelismus der Töne und Farben, andererseits in den Klangfiguren (nach Chladai's Versuchen) kund thut. Theils auf der inneren Körperstimmung, theils auch auf der Art der Anregung derselben gründet sich der Unterschied einmal zwischen Geräusch, Getös und Schall und dann zwischen Schall, Klang und Ton vorzugsweise. *) Geräusch und Getös besteht aus einer Verwirrung von Schällen oder aus einem unbestimmten Schallbilde. Der Klang ist der Schall, insofern er in stetigem Fortschritte der Schwingungen sich

*) Da zum Empfinden eines Schalls, sowie zum Schalle selbst eine gewisse Zahl von innern Erzitterungen und entsprechenden äusseren Luftschwingungen gehören; so erklärt sich, wie an und für sich schallbare Körper selbst für normale Gehörsfähigkeit theils nicht bei jeder Anregung schallen, theils auch nicht unter allen Umständen auf gleiche Weise und in gleichem Grade. So z. B. anders bei feuchter, anders bei trockner Luftstimmung u. s. w.

verbreitet und hierbei von einer höheren Elasticität der innern Spannung, verbunden mit einer reineren Homogeneität der Innenverhältnisse des Körpers eigenthümlich bestimmt wird. Als Ton vorzugsweise erscheint der Schall, wenn die inneren Erzitterungen und die fortleitenden Schwingungen in einem mathematisch-bestimmten Zeitverhältnisse stehen, also in einer mathematischen Ordnung Statt finden. Höhe und Tiefe der Töne hängen ab von dem Verhältnisse der Zahl der Schwingungen in gleichen Zeitmomenten, Stärke und Schwäche von dem grössern oder geringern Erschütterungsgrade des schwingenden Medium's, also auch von dem Verhältnisse der jedesmaligen Energie in der Reproduktion der Schwingungen selbst. Dass bei diesem Allen wiederum die kohäsiven und dimensiven Bestimmungen der Körper in Betracht kommen müssen, erklärt sich aus der Urbedeutung des Schalls überhaupt. Die dritte Art des Korpuskularsinnes ist der Sinn der chemischen Bestimmtheit des Körperlichen. Da das Elementarische der Körperlichkeit zugleich die Stoffe der eigentlichen Lebenserhaltung darbietet; so ergiebt sich daraus, wie dieser Sinn nicht blos der objektiven Anschauung dient, sondern auch die Vitalzwecke vermittelt. Daher erklären sich denn zunächst die vielfachen Wirkungen dieses Sinnes auf die Vitalthätigkeit, wie solches z. B. in Ekel, Schwindel, Ohnmacht u. s. w. offenbar wird. Es unterscheidet sich der chemische Sinn nach Massgabe der Elemente selbst in den Geschmacks- und Geruchssinn, insofern jener mehr die fixen, dieser die flüchtigen Stoffe für die Empfindung vermittelt. Dass übrigens, wie im chemischen Processe überhaupt, so auch bei der Thätigkeit dieser beiden Sinne das elektrisch-gal-

vanische Moment eine wichtige Rolle spiele, bedarf kaum besonderer Erinnerung.*)

Im Allgemeinen muss nun noch aus dem anthropologischen Standpunkte in Beziehung auf die Sinnlichkeit und die Sinne das psychische Moment besonders in Berechnung genommen werden. Es ist schon mehr als einmal im Laufe dieser Ausführung auf die psychische Bestimmung in der sinnlichen Thätigkeitssphäre hingedeutet worden; daher desfalls nur noch Weniges. Zunächst muss die Ansicht festgehalten werden, dass die leibliche Organisation und Verhältnissmässigkeit der Sinne gleich ursprünglich von ihrer nothwendigen und immanenten Beziehung zur Seele bedingt ist. Unterschied in den Sinnen, Zahl, eigenthümliche Kraft und gegenseitiges Verhältniss derselben, haben ihre Ursachlichkeit in jener Urbeziehung. Als eine weitere Wahrheit ist anzuerkennen, dass die Seele in der Sinnlichkeit wirkt, dass diese nicht ihr Werkzeug, sondern ihre Form ist. Das physische Lebensprincip erhält seine Richtung durch die Seele ebensowohl in der unbewussten Unmittelbarkeit, als in dem bewussten Zustande. Alle sinnlichen Operationen sind mehr oder weniger psychisch bestimmt. Bei der Frage, wie die Sinne sich einander ersetzen, wie ihre Thätigkeiten sich ergänzen und bedingen, wie sie durch Uebung sich erhöhen,

*) Dass mehrfach noch ein sechster Organsinn, z. B. von einigen der Wärmesinn, von andern der Geschlechtssinn, angenommen werde, ist bekannt. Allein weder in jener noch in dieser Hinsicht findet sich eine besondere korpuskulare Beziehung; vielmehr gehört der vorgebliche Wärmesinn theils dem allgemeinen Hautsinne, theils dem Tastsinne an, der Geschlechtssinn aber fällt ganz in den Kreis des Lebens- oder Vitalsinnes und ist nur die intensivste und gleichsam die zu einer bestimmten Centralität vereinte Lebensinnigkeit, wie dieses bereits oben angedeutet worden.

und in allmäligem Fortgange sich bilden können, muss jene Grundansicht, dass die Seele sie richte und bestimme, als Haupterklärungspunkt gesetzt werden. Die eigenthümliche absichtliche Aufmerksamkeit, womit schon das Kind fast noch im Anfange seines Daseyns seine Sinne spannt, und womit später diese Spannung vielfach angewendet wird, z. B. beim Sehen, Hören, Tasten, Schmecken und Riechen, wenn es um eine genauere Anschauung zu thun ist, die Reflexion, welche sich sehr bald zu jener Aufmerksamkeit gesellt, aber auch ohne dieselbe unvermerkt mitwirkt, dieses und Aehnliches ist in Anschlag zu bringen, wenn einerseits das eigenthümliche Zusammenwirken der menschlichen Sinne, andererseits die Möglichkeit der Aufnahme des Sinnlichen in das eigentlich psychische Leben angemessen beurtheilt werden soll. Die sinnliche Weltanschauung eben so wohl als die sinnliche Bestrebungssphäre ist der Ausdruck und die Folge der unmittelbar konkreten Einheit der Seele und ihres individuellen Leibes. Ohne dieselbe keine Wissenschaft, keine Tugend keine Kunst.*)

b) Die vorstellende Seele.

In der Empfindung hat die Seele ihre unmittelbare endlich-bestimmte Daseynsform und zwar als reine Singular-Einheit in der leiblichen Individualbestimmtheit. Diese natürlich erscheinende Ein-

*) Die Thiere, wie hoch sie auch auf der Stufe des Lebendigen stehen, wie sehr sie durch Instinkt und Gewohnheit psychisch-analoge Erscheinungen in ihrer sinnlichen Wirksamkeit offenbaren mögen, können doch nie auf dem Grunde eben dieser nur rein natürlich gesetzten Thätigkeit eine eigentliche Weltanschauung und eine Selbstbildung der Sinne erlangen. Auch hat die Erfahrung in dieser Beziehung noch nicht das Gegentheil erwiesen.

heit des Subjekt-Objekts enthält aber eben als solche schon das Princip der freien Subjektivität und hiermit die Urkraft der freien Selbstheit, des Fortschrittes zur unendlichen Beziehung auf Grundlage endlicher Position, die Macht, welche das Einzelne in der Allgemein-Einheit als Bestimmtes und Bestimmung zugleich finden kann. Damit aber dieser Fortschritt der Subjektivsubstanz aus ihrer endlichen Position zur Position des Allgemeinen auf dem Grunde jener eintreten könne, muss eben diese endlich unmittelbare Position an sich selbst vollendet, d. h. soweit vollzogen seyn, bis sie diejenige Bestimmtheit erlangt hat, in der sie eben als eine konkrete Singulareinheit selbstisch gelten kann. Denn nur so hat die Subjektivität ihre zeitlich-daseynliche Existenzialbasis. Es vollendet sich aber jene positive singulär-einheitliche Unmittelbarkeit dadurch, dass sich ein bestimmter Kreis von Empfindungen gestaltet; denn nur in der Empfindung vollzieht sich die Seele als zeitlich-endliche Positivität. Der Kreis der Empfindungen muss sich einerseits sowohl innerlich als äusserlich in angemessener peripherischer Bestimmtheit, andererseits aber auch in hinlänglicher Centralität festgebildet haben, bevor er jene Vollendung darzustellen geeignet ist. Sobald dieses geschehen; ist nothwendig, dass die Subjektivsubstanz, oder die Seele als substanzielles Princip der freien Selbstheit, sich über jene reine unmittelbare Singulareinheit des Subjekt-Objekts erhebe, und sich selbst als Subjekt zu setzen beginne. Solches geschieht nun zunächst dadurch, dass sie sich als Gegensatz des Objekts findet, indem sie sich als ein Selbstseyn von demselben unterscheidet und auf dasselbe zurückbezieht. Das Objekt ist

ihr aber in der Empfindung gegeben; somit muss sie diese in ihrer Bestimmtheit sich als Gegenstand ihrer subjektiven Selbstheit setzen. Dieses einfache subjektive Setzen der Empfindung als eines Objekts im Unterschiede von der Subjektivität ist das Vorstellen, welches soweit reicht, als jene Gegenübersetzung in ihrer abstrakten Form, d. h. in ihrem gegensätzlichen Unterscheiden und Auseinanderhalten fortgeht. Als vorstellende Seele erscheint die Seele demnach im abstrakten Unterschiede von der Objektivität, und hiernach müssen alle psychischen Erscheinungen aufgefasst und beurtheilt werden, insofern sie als Selbstbestimmungen der Seele auf dieser zweiten Stufe der Metamorphose gelten sollen.

Das Vorstellen, als eigenthümliche Stufe der psychischen Entwickelung, bildet also eben so wenig als das Empfinden eine besondere koordinirte Funktion der Seele, vielmehr ist es eine allgemeine Weise, in welcher alle möglichen psychischen Funktionen sich darstellen können. Es bildet eine eigenthümliche Kategorie, unter welcher die Gesammtthätigkeit der Seele sich eigenthümlich bestimmt.

Das Vorstellen entwickelt sich nun nicht aus der Empfindung in dem Sinne, als ob diese sein Princip wäre, sondern nur insofern, als es in derselben die subjekt-objektive Grundlage hat. Das Princip der Vorstellung bleibt die psychische Subjektivität, welche in ihr sich zum Bewusstseyn bestimmt. Das Vorstellen ist daher auch zu erklären als die Seele im Bewusstseyn ihrer eigenen Empfindungen. Die vorstellende Seele ist die Subjektivität, insofern sie ein Objekt, welches in der Empfindung gegeben, eben als eine gegebene Wirklichkeit setzt. Je bestimmter und allgemeiner

diese Setzung stattfindet, desto höher steigert sich das Vorstellen. Seine Grenze nach oben fängt da an, wo das Objekt nicht mehr als bloss gegebene Wirklichkeit, sondern als ein in der Immanenz des Wirklichen überhaupt bestimmtes Daseyn, also nach seiner Identität mit der nothwendigen subjektiven Selbstbestimmung, gesetzt werden soll, Hiermit tritt nämlich das Denken ein.

Das Vorstellen ist ein reines psychisches Selbstthun und hat, wie bemerkt, die Subjektivität zu ihrem Principe. Daher folgt, dass es nicht das Resultat des Bewusstseyns ist, sondern dieses selbst. Oder Bewusstseyn und Vorstellen sind rein identisch. Alle Phasen und Nüanzen des Vorstellens sind auch die des Bewusstseyns. Klarheit und Dunkelheit, Energie und Schwäche, Höhe und Tiefe des Ersteren erweisen sich gleichzeitig an diesem. Mit dem Vorstellen entsteht und vergeht das Bewusstseyn. Doch pflegt man dieses jenem gegenüber oft als ein fürsichbestehendes abstrakt festzuhalten; allein solche Abstraktion ist in der That eine psychologische Unwahrheit, und setzt eine Trennung des Lebens von seiner eigenen Thätigkeit. Dieser Trennungsakt selbst aber ist wieder ein Vorstellen und nur insofern Bewusstseyn. Er bringt die Vorstellungen als fertige Objekte zum Vorstellen, er ist das Vorstellen des Bewusstseyns selbst als eines Objekts, also Bewusstseyn des Bewusstseyns.

Das Vorstellen bildet Vorstellungen, wie das Empfinden Empfindungen. In jeder Vorstellung ist daher irgend ein Grad des Strebens der psychischen Subjektivität, das Objekt als ein bloss Vorhandenes, also räumlich-zeitlich zu bestimmen. Insofern dürfen die Vorstellungen für sich als ebensoviele einzelne Kraftposi-

tionen der Subjektivität dem Objekte gegenüber betrachtet werden. Hieraus folgt dreierlei für das Vorstellen sowie für das Bewusstseyn. Erstens dieses, dass das Bewusstseyn stets nur in einer bestimmten Vorstellung wirklich ist, dass es sich aber in jeder einzelnen Vorstellung nach Massgabe des Vorstellens überhaupt erweiset, also insofern als Gesammtbewusstseyn. Oder jedes besondere Bewusstseyn ist dunkler oder deutlicher das Gesammtbewusstseyn. Hiermit erklärt sich die Möglichkeit des Zusammenhangs des Bewusstseyns nach Vergangenheit und Gegenwart, der allgemeinen Kraft des Bewusstseyns ohne speciellste Vergegenwärtigung der einzelnen Vorstellungen.

Zweitens folgt daraus, dass jede Vorstellung eine Art Selbstkraft hat, eine Spannung jeder andern gegenüber. Dieser Selbstkraft gemäss behauptet sie sich mehr oder minder als ein besonderes Moment des Seelenlebens und ist geeignet, verschiedene Stellungen in demselben einzunehmen, sich bald mit andern zu verbinden, bald ihnen hemmend entgegen zu treten. Das Bewusstseyn in seinem Wechsel und seinen mannichfaltigen Beziehungen beruhet wesentlich hierauf; wie denn der ganze psychische Mechanismus, wenn man so sagen darf, das mannichfaltige Spiel der psychischen Erscheinungen in der Reproduktion u. s. w. von dieser dynamischen Geltung der Vorstellungen vielfach abhängig ist.

Drittens folgt daraus, dass das Vorstellen wie das Bewusstseyn von der Setzung der leiblichen Individualität bedingt wird. Diese giebt das objektive Moment, an dem sich die Subjektivität als besondere Kraft bestimmt. Ohne die leibliche Objektivirung keine subjektiv unterscheidende

Beziehung auf die übrige objektive Wirklichkeit. Daher erklärt sich, wie die Dunkelung und Anschauung der leiblichen Individualität Dunkelung und Anschauung des Vorstellens und Bewusstseyns nach sich zieht, wie dagegen leibliche Aufgeweecktheit und Energie gleiche Erscheinungen am Vorstellen und Bewusstseyn wahrnehmen lasse. Ohne Objektivirung des Leibes, wie z. B. im tiefsten Schlafe, in Ohnmacht, in völliger Trunkenheit u. s. w., zeigt sich deshalb auch gänzlicher Mangel an eigentlicher Vorstellung und Bewusstseyn.

Sowie das Bewusstseyn mit dem Vorstellen überhaupt zusammenfällt; so geht es auch, wie bereits gesagt, mit dessen Entwickelung und Steigerung parallel. Diese Steigerung geschieht aber auf zweifache Weise, nämlich einmal durch die Ansammlung mehrerer Vorstellungen, welche in ihrem Zusammenseyn gleichsam das ruhende Bewusstseyn oder seinen fertigen Unterbau ausmachen. Je grösser und in sich verbundener und geordneter die Vorstellungsreihen sind, desto bedeutsamer, fester und umfassender ist auch das Bewusstseyn. Von diesem ruhenden Bewusstseyn kann das thätige unterschieden werden, welches darin besteht, dass irgend eine bestimmte Vorstellungsrichtung sich vor andern positiv geltend macht, oder auch dass irgend eine Vorstellung sich als die gerade gegenwärtige behauptet. Dieses thätige Bewusstseyn reflektirt aber mehr oder minder das ruhende, und eine gegenwärtige Beschäftigung des Bewusstseyns wird sich immer nach Maßgabe und Beschaffenheit des ruhenden charakterisiren. Obwohl daher jeden Augenblick in der That nur eine Vorstellung das Bewusstseyn offenbaret;

kürlichen Abstraktionen und gewöhnlichen Allgemein-Ansichten von den Dingen; ferner die meisten Gewohnheiten sowohl im gemeinen Leben als auch in politischer, ethischer und ästhetischer Hinsicht. Uebrigens gehören hierher auch alle willkürlichen Abstraktionen, insofern sie sich schlechthin an die unmittelbar gegebene Verhältnissmässigkeit des Vielen, an die erscheinende Gegenseitigkeit als solche halten.

Das Bewusstseyn reflektirt jenen Unterschied des Vorstellens und der Vorstellungen und stellt denselben in einem entsprechenden Parallelismus an sich dar. Es ist aus diesem Gesichtspunkte ein zweifaches, welches man bezeichnen kann als das elementarische oder empirisch-konkrete und als das generische oder empirisch-abstrakte Bewusstseyn. In jenem verhält sich die Seele zu dem vorgestellten Gegenstande als eine einfache Realität, als eine blos subjektive Existenz, in diesem aber als eine subjektive Einheit, wenn auch nur noch als eine abstrakte, d. h. als eine solche, welche ihre Einheit dem Objektiv-Vielen gegenüber als eine für sich setzende setzt, und als solche die Vielheit des Objekts zur objektiven Gemeinschaft versammelt. Das elementarische Bewusstseyn hört mit dem generischen nicht auf, sondern bleibt stets nothwendige Voraussetzung der Wahrheit des Letztern. Daher dieses um so bedeutsamer seyn muss, je bestimmter und inhaltlicher jenes ist.

Mit diesem Unterschiede des Bewusstseyns hängt ein anderer wesentlich zusammen, nämlich der des blosen Welt- und Selbstbewusstseyns. Das Weltbewusstseyn ist das Bewusstseyn des Objekts als einer rein unmittelbaren Gegenwart,

mit welcher das Subjekt sich zugleich in unmittelbarem Unterschiede setzt. Das Selbstbewusstseyn dagegen ist das Bewusstseyn der subjektiven Allgemeinheit gegenüber der gegenwärtigen Unmittelbarkeit des Objektiv-Wirklichen. Im Selbstbewusstseyn hat also das Subjekt an der reinen Gegenwart des Objekts nicht das unmittelbare Motiv seiner Selbstsetzung, sondern umgekehrt, es setzt das Objekt, weil es sich selbst als bestimmte Allgemeinheit von dessen rein unmittelbarer Einzelheit unterschieden findet. In dem Weltbewusstseyn existirt die Seele in ihrem Unterschiede von der gegenständlichen Wirklichkeit unmittelbar mit derselben; im Selbstbewusstseyn besitzt und erfasst sie sich wegen der Selbstunterscheidung als eine unterschiedene Existenz. So wenig nun das Unterscheiden des Unterschiedenen ohne die Positivität des Unterschieds selbst stattfinden kann; so nothwendig setzt das Selbstbewusstseyn überall das Weltbewusstseyn voraus. Der allgemeine Grundbegriff des Selbstbewusstseyns liegt also darin, dass es das Bewusstseyn der jedem äusserlichen Unterschiede gegenüber beharrlichen Selbstwirklichkeit ist.

Das Weltbewusstseyn bekundet sich in der Vorstellung von der Objektivität der erscheinenden Wirklichkeit des Seyns, das Selbstbewusstseyn aber in der Vorstellung von der vorstellenden Subjektivität. Sowie dieses jenes voraussetzt, so erhebt es sich auch mit demselben zu höherer Klarheit und Bestimmtheit. Denn das vorstellende Subjekt muss sich natürlich um so mehr zur Selbstvorstellung vermitteln, als es an der vorgestellten Wirklichkeit und ihr gegenüber seines eigenen Daseyns inne wird.

Das Weltbewusstseyn hat seine Grade aber theils in seiner intensiven, theils in seiner extensiven Bestimmtheit. Oder es steht um so höher, je deutlicher, entschiedener und geordneter einerseits die Vorstellungen von den objektiven Dingen sind, und je weiter sie sich andererseits über eine bedeutsame Wirklichkeit erstrecken.

Der Fortschritt des Selbstbewusstseyns ist nun dieser: Erstens: Die Selbstvorstellung des Subjekts bestimmt sich als Vorstellung der für sich bestehenden Selbstexistenz. Die entsprechende Stufe des Selbstbewusstseyns kann man als das reale Selbstbewusstseyn bezeichnen. Es spricht sich in dem einfachen Satze aus: „Ich bin.“ Das reale Selbstbewusstseyn ist somit das subjektive Sichselbstsetzen wegen des Unterschieds von jeder äusserlichen Wirklichkeit, insofern sie blos ein Wirkliches, Reales ist; oder es ist das Anerkennen des eigenen subjektivbestimmten Seyns, in der Anerkennung eines reinen andern Seyns. — Zweitens: die Selbstvorstellung des Subjekts bestimmt sich als Vorstellung der Selbstmächtigkeit in Beziehung auf jede andere Wirklichkeit. Dieser Stufe entspricht das formale Selbstbewusstseyn, welches seinen eigenthümlichen Ausdruck hat in dem Satze: „Ich bin ich“.*) Das formale Selbstbewusstseyn ist demnach das subjektive Selbstsetzen wegen der Unabhängigkeit von jeder andern natürlichen Wirklichkeit, oder die Anerkennung der subjektiven Selbstständigkeit in der Anerkennung der objektiven nothwendigen Naturunmittelbarkeit. In dem formalen

*) Es entspricht gewissermassen dem transcendentalen oder rein apperceptiven Bewusstseyn der kritischen Philosophie.

Selbstbewusstseyn hat sich die Seele als reines abstraktes Subjekt, als das für sich setzende Princip der allgemeinen Bestimmung der bürigen Dinge. Sein eigenthümliches Wesen ist das Ich in seiner entschiedenen Abstraktion, d. h. das Ich, nicht insofern es blos die Bedeutung hat eines subjektiven Fürsichseyns, sondern eines subjektiven Bestimmungsprincips. Es ist hier nicht mehr das unbefangene Ich, welches mit der Subjektrealität einfach zusammenfällt, und hiervon in dem einfachen Existenzialsatze „ich bin" Zeugniss giebt; sondern es ist das Ich der in sich befangenen allgemeingehaltenen Selbstheit, welche ihren (gleichsam) egoistischen Ausdruck hat in dem qualificirten Satze „ich bin" oder „ich bin ich". Man könnte dieses Ich das absichtliche, das freie Ich nennen, gewissermassen das logische Ich im Unterschiede von dem blosen Gewohnheits-, Traditions- und Sprach- oder grammatischen Ich, welches sich, wie bereits bemerkt worden, in dem Existenzialsatze „ich bin" ausspricht, während das logische, formale Ich den Urtheilssatz „ich bin ich" zu seiner Ausdrucksform hat.*) Uebrigens dürfte aus dieser einfachen Exposition hinsichtlich des Ich ersichtlich seyn, ob und inwiefern das Ich wirklich psy-

*) Es will daher für das eigentliche Ich der Kinder und vieler Menschen nicht viel oder gar nichts beweisen, wenn sie den Ausdruck „ich" in ihrer Rede gebrauchen. Es ist dieses zunächst etwas blos äusserlich Gegebenes, eben ein gedankenloses Aussprechen des Ich. Man sollte daher keinen besonderen psychologischen Scharfsinn darin finden, dass Kant (in seiner Anthropologie) es als den bedeutsamsten psychischen Fortschritt ansieht, wenn das Kind das Ich auszusprechen anfängt. Dieses Ich ist zunächst so wenig sein Ich, als die Leute, von denen es das Ich-aussprechen gelernt hat, zu seiner Persönlichkeit gehören.

chologische Bedeutung habe oder nicht, worüber in der Gegenwart verschiedene Ansichten zur Sprache gebracht worden sind.*) Das Ich ist ebensowenig ein ursprünglich Fertiges und Angeborenes, als das Bewusstseyn und Selbstbewusstseyn, als das ganze Vorstellen selbst. Wie dieses allmälig auf der Grundlage einer hinlänglichen Ansammlung von Empfindungen sich erhebt, und nun in seinem Entwickelungsgange immer bestimmter und einheitlicher zusammenwächst; so bringt es in fortschreitender Verdeutlichung auch das eigene Selbst zur Auffassung, welches Selbst dann die Form des Ich annimmt, sobald es in seiner abstrakten Feststellung sich selbst als der subjektive Grund und Beziehungspunkt aller Vorstellungen gilt und sich als solchen anschauet. Das Ich bezeichnet daher nur eine Metamorphose der Seele, jedoch eine wesentliche, d. h. eine solche, welche aus dem Urwesen der Seele und ihrem zeitlich-endlichen Verhältnisse sich nothwendig entwickelt, sobald die Entwickelung der Seele unter den ursprünglich-nothwendigen Bedingungen und Umständen stattfindet. Das Ich ist also einerseits allerdings das Resultat des Vorstellens und der Vorstellungen und kann aus diesem Gesichtspunkte aufgehoben erscheinen, wenn das allmälig gebildete Einheits-

*) Vorzüglich hat, wie bekannt, Herbart in dieser, wie in vielen andern psychologischen Lehren alte Vorurtheile scharf und scharfsinnig bezeichnet und gerügt. Ohne uns hier auf die Würdigung seiner Erörterungen und Folgerungen im besondern ein zu lassen, verweisen wir vorzugsweise auf dessen grösseres Werk, Psychologie als Wissenschaft, wo der Gegenstand zunächst im 1ten Theile weitläufig, dann nocheinmal im 2ten S. 257. ff. behandelt ist. Damit vergl. man dessen Metaphysik ausser mehreren Stellen im 1ten Thl. Thl. II. S. 356. ff.

verhältniss der bezüglichen Vorstellungen irgendwie vollständig unterbrochen, zerstört oder aufgehoben wird (wie z. B. oft im Traume, in manchen Seelenkrankheiten); andererseits muss es aber auch als ein gleichsam objektiv Gegebenes angesehen werden, d. h. als ein Moment, welches Gegenstand des Vorstellens werden kann. Dieses kann aber erst geschehn, nachdem die Seele sich eben durch mancherlei Vorstellungen und in deren Beziehung selbst objektiv geworden ist, aber ihre Subjektivität zu objektiver Selbstbestimmtheit ausgebildet hat. Insofern ist das Ich allerdings nur der vorgestellte, und als solcher fixirte Reflex der Seele aus ihrer objektiven Bestimmtheit. Es ergiebt sich hieraus, wie das Ich als eine reine, obwohl konkret begründete, Abstraktion in der That nur formale Bedeutung hat, und damit den Hauptbeziehungspunkt der sogenannten allgemeinen oder formalen Logik darstellt. — Drittens: Die Selbstvorstellung bestimmt sich als Vorstellung der Identität der Selbstexistenz und Selbstmächtigkeit oder der eigenen Singularität und der allgemein-strebenden Subjektivität, mithin als Vorstellung der subjektiven Substanzialität. Das parallele Selbstbewusstseyn kann deshalb als das substanzielle Selbstbewusstseyn bezeichnet werden. In dem substanziellen Selbstbewusstseyn giebt das Ich seine abstrakte Formalität dadurch auf, dass es sich in der konkreten Selbstwirklichkeit der Subjektivität weiss und wissend vollzieht. Diese konkrete Selbstwirklichkeit des Ich aber ist nur insofern möglich, als es sich in der Einheit einer völlig bestimmten Individualität weiss und setzt. In dem substanziellen Selbstbewusstseyn hat daher die Subjektivität die Individualität als ihre innerlich-eigenste

Bestimmtheit gesetzt, oder ist sich selbst innerlich individuell affirmativ, mithin gegen sich als mögliche Aeusserlichkeit negativ. Es spricht sich deshalb in dem Satze aus: „ich bin selbstreales Ich.“ Hiermit hat es zu seinen Momenten einmal das Bewusstseyn der absoluten Selbstposition, dann das Bewusstseyn der Allgemeinheit dieser Position gegenüber jeder konkreten, individuellen Unmittelbarkeit. Hierin liegt das Wesen der Persönlichkeit. Sie ist die zum Selbstbewusstseyn gelangte Einheit der individuellen Bestimmtheit und der allgemeinen Selbstmächtigkeit, oder das Bewusstseyn der subjektiven Allgemeinheit in der Bestimmtheit des Individuellen. In der Persönlichkeit ist die Individualität zur subjektiven Selbstinnerlichkeit geworden, sie ist daher auch bestimmter zu erklären als die freigewordene und somit freie Selbstindividualität. Das substanzielle Selbstbewusstseyn (die Persönlichkeit) als selbstfreie individuelle Innerlichkeit, ist solches nur an und für sich, d. h. in der rein subjektiv-absoluten Selbstbeziehung, aber noch nicht in der reinen Unendlichkeit der Beziehung, oder noch nicht in der objektiv-absoluten Anerkennung der Dinge. Die Persönlichkeit steht dessen ungeachtet höher als das abstrakte Ich; denn ihr Princip ist nicht mehr die einseitig fixirte, und in dieser abstrakten Selbstfixirung sich gegen Alles und Alle schlechthin allgemein ausschliessend bestimmende Selbstheit der Subjektivität, der Egoismus. Sie fodert vielmehr für die Möglichkeit ihrer selbst die Anerkennung anderer Selbstheiten, also die Setzung dieser und ihrer selbst in einer und derselben höheren Einheit, weil sie

ohne diese eben keine in und an sich konkrete Bestimmtheit ihres subjektiv-allgemeinen Selbst haben könnte, worin doch die Persönlichkeit ihr eigenthümliches Wesen besitzt. Oder sie muss bei aller Absolutheit der Selbstbeziehung die individuell-bestimmte Allgemeinheit des Subjektiven ausser sich setzen, weil nur in diesem Aussersichsetzen des Gleichen absolute Selbstbeziehung ihren Grund und gerade ihren eigenthümlichen Inhalt oder vielmehr ihre eigenthümliche Bestimmtheit setzen kann. Nur durch die Reflexion von der freien Selbstrealität eines andern Individuum's wird die Affirmation der eigenen individuell-freien Selbstwirklichkeit, also das persönliche Selbstbewusstseyn vermittelt.*) Die Persönlichkeit ist insofern nothwendig gegenseitig. Der blosen Natur gegenüber besteht keine Persönlichkeit, sondern blos Bewusstseyn; Persönlichkeit hat nur Persönlichkeit zu ihrem Korrelate. In dieser Wahrheit liegt die eigenthümliche Wurzel des Rechts. Dieses muss aus ihr sowie die Ur-Principien seiner Wirklichkeit, so auch die Momente seiner eigensten Bestimmtheit entnehmen. Das Recht soll in der That die Darstel-

*) Inwiefern Gott persönlich sey und seyn müsse, ergiebt sich zum Theil schon aus obigem allgemeinen Begriffe der Persönlichkeit überhaupt, und findet weiter unten in der Theologie des Geistes seine besondere Erwägung. So viel nur hier im Zusammenhange „Gott ist nur insofern persönlich, als er alle möglichen endlichen Persönlichkeiten voraussetzt und sie absolut auf sich bezieht. Dadurch wird seine Persönlichkeit selbst wahrhaft unendlich und absolut. Jene Voraussetzung und absolute Aufsichbeziehung ist indess kein Process des Göttlichen."

lung seyn, der frei oder allgemein-bestimmte Individualität im Gegentheil mit den andern freien Individualitäten. Der persönliche Wille (s. unten) ist die eigenthümliche Weise der subjektiven Vollziehung des Rechts.

Aus der Bedeutung des Vorstellens und Bewusstseyns überhaupt ergiebt sich, wie beide an und für sich oder in ihrer gegenwärtigen einzelnen Zeitbestimmtheit keine absoluten Bedingungen der Seelenwirklichkeit sind. Die Seele kann insofern ohne sie existiren. Allein sie sind darum doch wesentliche Momente der Seelenwirklichkeit überhaupt; d. h. die Seele muss in ihrer unendlichen Dauer zum Vorstellen und Bewusstseyn gelangen; oder vielmehr das Bewusstseyn im Ganzen ist die ewige Form der psychischen Subjektwirklichkeit. Wie sich dieses Bewusstseyn auch in den vereinzelten Zeitendlichkeiten zeigen, wie oft es hier gehemmt oder unterbrochen erscheinen mögen, es bleibt der Seele überhaupt als ihr eigenstes Lebenselement. Eine absolute Unterbrechung des Vorstellens und Bewusstseyns ist eben so unmöglich, als die absolute Selbstverneinung des ewigen Wesens der Seele in ihrer zeitlich-endlichen oder relativen Wirklichkeit. Daraus, dass die Seele sich nicht an die einzelnen Momente ihres Bewusstlebens erinnert, folgt nicht, dass dieses selbst über eine solche Erinnerung nicht hinausgehe. Es giebt ein thätiges und ruhendes, ein unmittelbar gegenwärtiges und ein Gesammtbewusstseyn. Wer vermag aus dem Standpunkte des unmittelbar gegenwärtigen Bewusstseyns den Inhalt des Gesammtbewusstseyns, gleichsam des ewigen Bewusstseyns, zu ermitteln und zu beurtheilen!

Wer darf sich vermessen, zu bestimmen, was unsere Seele im Besondersten ist, war und seyn wird ausser einer absolut endlich faktischen Einzelheit ihres Daseyns? — Wer kann nur sagen, was sein Gedächtniss bewahrt, oder was es vergessen, welch reiche und grosse Vergangenheit der Schleier der Gegenwart bedeckt, welch schöner Nachthimmel der Seele durch das grelle Tageslicht des augenblicklichen Jetzt überstrahlt wird? Die Tiefe des Bewusstseyns ist unergründlich, wie die Tiefe des nächtlichen Himmels. Heute oder morgen, hier oder dort, unter diesen oder jenen Umständen kann diese Tiefe unerwartete Lichtsterne emporsenden und am beschränkten Horizonte unseres Gegenwartbewusstseyns glänzen lassen.*) — Dennoch muss gesagt werden, dass das Bewusstseyn entsteht, dass es nicht angeboren ist, so wenig als das Vorstellen. Allein nur das diesseitige Bewusstseyn, das reine Zeitbewusstseyn entsteht, so wie es als solches auch nothwendig vergeht. Die Macht und Bedeutsamkeit des diesseitigen Vorstellens und Bewusstseyns, die eigenthümliche Art seiner Richtung, die Beweglichkeit und Leichtigkeit in der fortschreitenden Selbstbestimmung kann allerdings angeboren seyn und ihr Motiv in dem früheren Bewusstseyn der Seele haben. Man muss demnach als eine psychologische Wahr-

*) Hierüber weiter unten *sub B.* „Die reproduktive Metamorphose der Seele." — Aus jenem Verhältnisse des ruhenden und Gesammtbewusstseyns zu dem thätigen oder rein gegenwärtig bestimmten, lassen sich mancherlei Erscheinungen des Traums, des magnetisch-somnambulen Zustandes, gewisser Krankheiten, sowohl physischer als eigentlich psychischer, sowie auch die oft überraschende Eingebung des Augenblicks, die Begeisterung des Genies und Aehnliches erklären.

heit anerkennen, dass das ewige Bewusstseyn, das in sich ruhende Streben des Vorstellens und der tiefe Gesammt-Zusammenhang der Vorstellungen nicht unterbrochen werden kann, weil er zum Daseyn der Seele gehört; dass vielmehr alle Hemmung und alle Unterbrechung des psychischen Lebens blos eine zeitlich-endlich bestimmbare, also auch nur erscheinende Thatsache in der psychischen Totalwirklichkeit ist.

In die vorstellende Lebenswirklichkeit der Seele, also ganz eigentlich in das Gebiet des Bewusstseyns als solchen, fällt das Gefühl.*) Es ist im Allgemeinen die bewusste Unmittelbarkeit des subjektiv-individuellen Bestimmtseyns. Das Gefühl charakterisirt sich daher auch wesentlich als Vorstellungsakt der Seele, wodurch es sich von der reinen Empfindung unterscheidet. Die vorstellende Seele erscheint aber nur dann als die fühlende, wenn ihre Vorstellungsthätigkeit der reine Selbstreflex der Subjektivität in und aus ihrer individuellen Positivität ist. Im Gefühle setzt daher die Seele ihre subjektiv-objektive Konkretion als die ihrige für sich selbst; oder es ist die Subjektivität, insofern sie ihre Bestimmtheit blos als ihre unmittelbar inhaltliche, nicht als ihre freie, Wirklichkeit an sich selbst hat. Die fühlende Seele hat sich als ihr gegenwärtiges und in dieser Gegenwart selbsteigenes Daseyn. In der Empfindung dagegen besitzt sich die Seele noch nicht als ihre bestimmte Selbstgegenwart, sondern nur als

*) Diese psychologische Stellung des Gefühls widerspricht zunächst nicht der Erfahrung, dass das Gefühl auch Bezug auf das Denken haben könne. Denn welcher Bezug hier auch stattfinden möge, immer wird er im Gefühle die Form unmittelbarer Vorstellung annehmen.

zeitlich-endlich bestimmte Singularität des Individuums überhaupt. Das Gefühl bezeichnet somit auch den psychischen Selbstzustand und den jedesmaligen Standpunkt der Selbstwirklichkeit in Beziehung auf ihre objektive Darbildung. Sowie nun jede reinobjektive Vorstellungsrichtung in das Gefühl zurück geht, und zu einer Bestimmung der unmittelbaren Selbstindividualität wird, ebenso erhebt sich auch das objektive Vorstellen sehr oft aus einer Gefühlslage und hat in derselben das nächste Motiv seiner Richtung. Das Gefühl ist in dieser Form der individuellen Selbstinnigkeit das Psychische im engern Sinne des Wortes, d. h. die Seele, insofern sie sich als ihr selbsteigenes Leben hat. Es tritt hiermit gewissermafsen dem Logischen gegenüber, als welches die Erhebung der Seele ist aus ihrer individuellen Selbstheit zur allgemein-einheitlichen Wirklichkeit. Das Logische löst das Gefühl auf, indem es dessen reinkonkrete Subjektivität als Inhalt nimmt der freien subjektiven Allgemein-Bestimmung. Das Gefühl entspricht insofern der ψυχη der alten, das Logische ihrem νους, womit unser deutscher Sprachgebrauch „Seele" und „Geist" zu vergleichen ist.*)

Aus dem Begriffe des Gefühls ergiebt sich, dass dasselbe, sowenig als dem Vorstellen überhaupt,

*) Es ist bekannt, wie mehrere Psychologen, die Bedeutung der psychischen Metamorphose verkennend oder nicht kennend, die Seele und den Geist als eine substanziell verschiedene Doppelkraft im Menschen voraussetzen, welchem Einige noch den Leib als drittes Selbstleben zugesellen. Wie wenig sie in jener mehrfachen Hypostase die platonische Ansicht von der Triplicität der Seele erreichen, braucht kaum bemerkt zu werden. Interressant ist es, wie sich Dante (Fegfeuer, Ges. 4.) gegen diese Lehre erklärt.

eben so wenig der Intelligenz, dem Willen und der Phantasie, als eine besondere Grundfunktion, gegenübergestellt werden darf, wie fast durchgängig geschieht; vielmehr liegen diese drei Grundfunktionen möglicher Weise im Gefühle, wie sie auch in dem logischen Elemente nach seiner weitern Umfassung, nämlich insofern es die freie Allgemein-Subjektivität bedeutet, ihren eigenthümlichen Ausdruck haben können. Oder die Intelligenz, der Wille und die Phantasie können bald Gefühlsintelligenz, Gefühlswille und Gefühlsphantasie seyn, bald aber auch logische Intelligenz, logischer Wille, logische (geistig-freie) Phantasie. Dass sie sich in dieser letzteren Form selbst erst entsprechen, beweiset nicht, dass sie in jener gar keinen Ausdruck finden können. So wie jene dreifache Grundfunktion schon in der Empfindung (in der sinnlichen Seele) gewissermafsen ihre Ansätze hat; so tritt dieselbe im Gefühle schon viel bestimmter und deutlicher hervor.*) Es liegt hierin sogar das Princip einer allgemeinen Unterscheidung der Gefühle. Diese sind nämlich ihrem objektiven Grundcharakter nach Erkenntniss-, Willens- und Bildungsgefühle, oder sogenannte intellektuelle, praktische und ästhetische (plastische), die in höherer Beziehung den Charakter von Wahrheit-, Sittlichkeits- und Schönheitsgefühlen annehmen. Weiter kann die höhere oder niedere Stufe der subjektiven Individual-Bestimmtheit bei den Gefühlen in Anschlag gebracht

*) Es kommt bei den Werken wie im eigentlichen Leben des Menschen darauf an, welche Form jene drei Grundfunktionen annehmen. Kunst, Moral, Politik und Wissenschaft nehmen hiernach ihren jedesmaligen Standpunkt in der Geschichte der Menschheit, sowie sich auch die bezüglichen Strebungen der Einzelnen demgemäss charakterisiren.

werden, und in dieser Hinsicht lassen sie sich unterscheiden als vorzugsweise leiblich oder geistig bestimmte Gefühle, jenachdem die Vorstellungen von der subjektiv-individuellen Unmittelbarkeit zunächst durch leibliche Zustände und Beziehungen veranlasst werden, oder durch rein allgemein-subjektive Interessen. Obwohl endlich alle Gefühle nothwendig Selbstgefühle sind; so ist doch nicht zu verkennen, dass sich in einigen vorzugsweise nur die selbstwirkliche Unmittelbarkeit der Beziehung auf ein Anderes setzt, in einigen dagegen vorzugsweise die Selbstexistenz, wiederum in andern die individual-bestimmte Selbstmacht. Hiermit entstehen drei weitere Gefühlsformen, welche man bezeichnen kann, erstens als Aktualgefühle, solche, welche eine bestimmte Thätigkeitsbeziehung betreffen, (wohin sowohl die intellektuellen, als auch die praktischen und ästhetischen gehören können), zweitens als Existenzialgefühle, oder solche, welche die psychisch-individuelle Selbstwirklichkeit angehen. Sie sind vorzugsweise Zustands-Gefühle und stellen an sich wieder zwei Unterformen dar, jenachdem sie das psychische Individualleben in seiner reinen Totalinnigkeit reflektiren, oder psychisch-individuelle Innenstimmungen enthalten. Jene mögen psychische Vital-, diese Virtualgefühle (analog dem Unterschiede der Empfindungen) genannt werden. Zu den ersteren gehören z. B. die Gefühle der Lust und Unlust, des Wohlgefallens und Missfallens, der Kraft (Energie) und der Schwäche (Abspannung), der Frische und der Lähmung, Hemmung; zu den andern sind vorzugsweise zu rechnen die Gefühle der Freude und Trauer, der Sympathie und Antipathie (der Liebe und des Hasses), des Unwillens, des Zorns,

des Neides, des Grams, der Wehmuth, Andacht, Dankbarkeit, Treue, Ueberraschung, Scham, (welche zum Theil zu den gleich folgenden Personalgefühlen hinüberreicht), der Reue, der Furcht, des Vertrauens u. s. w. Auch kann man in dieser Gefühlsseite ganz eigentlich die Bedeutung des Gemüths finden; denn in den Virtualgegefühlen, als solchen, welche die reine individuelle Innenstimmung darstellen, haben alle andern Gefühle ihr Endresultat. Das Gemüth aber bezeichnet die innerste Sammlung aller individuellen Beziehungen in dem unmittelbaren Bewusstseyn der Selbstindividualität, also den Zustand der eigensten Selbststimmung. — Die dritte Art der Gefühle in dieser Reihe sind die Personal-, (Persönlichkeits-) Gefühle, oder solche, in welchen die Individualität der Selbstwirklichkeit als identisch mit der Selbstmacht erscheint. Hierhin gehören z. B. die Gefühle der Achtung und Verachtung, der Ehre und der Schande, der Beleidigung, der Kränkung (welche aber zum Theil auch zu den Existenzial- und zwar insbesondere zu den Virtualgefühlen gerechnet werden muss), der Genugthuung, des Rechts und Unrechts (d. h. eben aus dem rechtlichen, nicht blos moralischen Standpunkte), der Freiheit, Unterdrückung u. s. w.

Weitere Unterscheidungen der Gefühle, z. B. nach ihrer In- und Extension, desgleichen nach dem Grade ihrer Klarheit und Bestimmtheit, geben keine besondere Formunterschiede, worauf es hier wesentlich ankommt. Sie sind daher auch insofern kein Gegenstand dieser allgemeinern Betrachtung. Doch dürfen sie, als mögliche allgemeine Eigenschaftsbestimmungen aller Gefühlsformen, nicht ganz übergangen werden. Die

Hauptsache hiebei betrifft die Gesetze der Steigerung und Ausdehnung der Gefühle, ebenso ihrer Verdeutlichung und Verdunkelung. Im Allgemeinen nun müssen die Gefühle sich in dem Masse steigern, inniger und stärker werden, als die subjektive Selbstthätigkeit in ihnen sich entschiedener setzt, sey es als Aktion oder Reaktion. Dass hier sehr viel abhängt von dem jedesmaligen Grade und der Art der Anregung soll nicht geläugnet werden, aber doch immer nur insofern, als die subjektive Individualposition dadurch mehr oder weniger erhöhet und bestimmt wird. Die Wiederholung derselben Gefühle kann nicht als ein allgemein gültiges Motiv der Steigerung der Gefühle betrachtet werden, weil oft umgekehrt durch sie Herabstimmung derselben bewirkt wird. Viel eher kann sie als eine Hauptursache ihrer Verdeutlichung gelten. Diese wird indess auch bewirkt durch den Kontrast der Gefühle, sowie ganz besonders durch die grössere Bestimmtheit des Individuallebens überhaupt und namentlich der Ausbildung der Intelligenz, wobei die Innigkeit keineswegs nothwendig gemindert werden muss, wie hin und wieder behauptet wird. Von der elementarischen Grundbeschaffenheit der Faktoren eines Gefühls, von der Art der Verbindung, sowie von der Zahl der unter einer Kategorie zusammenwirkenden Gefühle wird bald ihre Steigerung an Kraft und Innigkeit, bald aber auch das Gegentheil, desgleichen bald die grössere Klarheit bald das umgekehrte Verhältniss abhängen können. — Die Ausdehnung eines Gefühls beruhet in der Erweiterung desselben auf einem grössern Kreis gleichartiger Beziehungen. Ein Gefühl gewinnt sowit an Ausdehnung, entweder je mehrere Gegenstände es vorstellig macht, oder je

vielseitiger es denselben Gegenstand umfasst. Dass Ausdehnung und Steigerung, oder Ex- und Intension der Gefühle in umgekehrtem Verhältnisse stehen sollen, wie oft behauptet wird, kann nicht als allgemeine psychologische Regel gesetzt werden, wenigstens nicht für alle Gefühle. Im Gegentheile stehen viele im graden Verhältnisse der In- und Extension. Es kommt hierbei hauptsächlich darauf an, wie die Momente der Erweiterung sich zu einer subjektiv-individuellen Einheit versammeln, also in einer entschiedenern oder schwankendern Subjektivposition (agirenden oder reagirenden) ausgleichen.

Ueberhaupt aber beruhen die Erscheinungen des Gefühls auf dem allgemeinen Grundgesetze der Vorstellungen, also auch des Bewusstseyns, welches seinen Charakter darin hat, dass die fertigen Vorstellungen an und für sich in einem mathematisch-dynamischen Verhältnisse zu einander stehen und sich insofern nach den Grundsätzen der Statik und Mechanik bestimmen lassen. Hierbei darf freilich nicht ausser Acht gelassen werden, dass die Seele, als urselbstthätiges Princip, jenes Verhältniss auf eine mathematisch-unbestimmbare Weise verändern kann. Wie sie es inzwischen auch jeden Augenblick verändern mag; immer werden doch die Vorstellungen und also auch die Gefühle in einem gewissen Kraftmasse zu einander stehen, oder sich gegenseitig gespannt und wirksam verhalten, sey es nun dass ihr jedesmaliger Standpunkt zu einander an und für sich durch Verbindung und Hemmung, oder durch einen neuen Vorstellungsakt der Seele bestimmt werde *).

*) Wir brauchen kaum an Herbart's grosse Verdienste um die Psychologie in dieser Hinsicht zu erinnern. Im All-

Als eine besondere Frage hinsichtlich der Gefühle könnte noch wohl in Erwägung kommen, ob und inwiefern ein Unterschied zwischen einfachen und gemischten Gefühlen stattfinde. Beantwortet man diese Frage aus der Natur der Sache selbst; so kann die Psychologie nur einfache Gefühle anerkennen. Denn jedes Gefühl ist als solches ein einziger, in sich bestimmter Akt der in sich einfachen Seele. Ein gemischtes Gefühl würde eine gleichzeitige Doppelrichtung der Seele enthalten, worin sich eine Unmöglichkeit kund giebt. So wie deshalb in jedem Zeitmomente nur eine bestimmte Vorstellung zum Bewusstseyn kommen kann; so auch nur ein in sich bestimmtes und rein einfaches Gefühl. Will man aber das Gefühl des Streites oder der Annäherung, der Ausgleichung und des Ueberganges der Gefühle, also das Gefühl eines Gefühlszweifels (wenn ich so sagen darf) und eines Gefühlspro-

---

gemeinen soll hier nur das Geständniss abgelegt werden, dass nach unserem Dafürhalten durch jene sonst sehr scharfsinnige Theorie Wesen und Bedeutung des Seelenlebens nicht erklärt werden kann. Wie die mathematische Erklärungsweise im Besondern psychologisch gelten oder nicht gelten mag, welche Ausdehnung man ihr gestatten oder nicht gestatten dürfe, in wiefern sie spekulative Wahrheiten über die Seele zu vermitteln geeignet sey oder nicht, ergiebt sich das Weitere aus der Gesammtheit unserer Lehre. Wir wiederholen indess ausdrücklich, dass das psychische Leben aus dem Standpunkte der blossen Vorstellung nach jenen Principien im Allgemeinen beurtheilt und in seinem Erscheinungswechsel erklärt werden müsse. Die Vorstellungen in ihrem fertigen Bestande, oder als Elemente eines bestimmten psychischen Lebens, und insofern sie der Sphäre der rein subjektiv-produktiven Bestimmungsthätigkeit der Seele entzogen sind, wie z. B. im Traume, stehen zu einander in dem Verhältnisse des Mechanismus und machen sich nach seinen Gesetzen gegenseitig geltend.

cesses ein gemischtes nennen; so ist hiergegen eben so wenig aus dem rationellen, als aus dem empirischen Standpunkte einzuwenden. Allein in der That bezieht sich hier doch das Gefühl nur auf den einfachen Akt des Streites, der Ausgleichung und Entwickelung selbst und es ist insofern eigentlich doch wiederum in der That nur einfach. Auch die sogenannten gleichgültigen Gefühle können in die Reihe der vorgeblich gemischten gestellt werden. Am zweckmässigsten ist diese ganze Gattung als Situationsgefühle zu bezeichnen. Ihr Charakter hat im Allgemeinen das Merkmal des Unbestimmten, Schwankenden, der Unruhe und Strebung, überhaupt des Suspensiven in der Seelenstimmung. Hauptsächlich stehen unter dieser Kategorie die Gefühle der Hoffnung und Erwartung, der Sehnsucht, Wehmuth, der Verzweifelung u. s. w.

Dass und wie die Seele, sobald sie in das Gebiet der Vorstellung getreten ist, nicht ohne Gefühl seyn, wie die Gefühlsthätigkeit wohl verdunkelt und abgestumpft, aber bei fortdauerndem Bewusstseyn nie absolut gehemmt werden könne, ist für sich hinlänglich erklärbar und kann deshalb wie mancher andere rein sekundäre Punkt hier ohne besondere Erwägung bleiben.*)

c) Die denkende Seele.

In der Vorstellung setzt sich die Seele nach

*) Die Gefühlslehre hat im Obigen sowohl nach ihrer systematischen Stellung als auch nach ihrer Begriffsbestimmung eine etwas veränderte Gestalt erhalten im Vergleich mit der Ausführung in meiner Anthropologie Thl. II. S. 166. und besonders S. 272. ff. Viel bemerkenswerthes hinsichtlich der Gefühlslehre findet sich bei Beneke, Lehrb. der Psychologie S. 157. ff.

ihrem abstrakten Unterschiede von der Objektivität, oder als abstrakte Subjektivität, d. h. hier als Subjektivität für sich dem Objekte, als einem gleicher Weise fürsichsehenden, gegenüber. Diese abstraktive Selbstbestimmung der Seele kann sich, wie solches in der vorhergehenden Ausführung dargelegt worden, in einem stufenartigen Auf- und Fortschritte zu grösserer Deutlichkeit und Entschiedenheit festbilden, woraus die angedeuteten Stufenformen des Bewusstseyns hervorgehen. Die vorstellende Seele ist daher auch wesentlich und eigenthümlich Bewusstseyn und dieses, als identisch mit der Bestimmtheit des Vorstellens, beruhet seinerseits auf der abstraktiven Selbstbestimmung der Subjektivität, so, dass es die jedesmalige abstrakte Selbstbestimmtheit der Seele darstellt.

Die Wahrheit des Wirklichen aber ist seine Einheit, in der Nothwendigkeit ihres Unterschiedes erfasst und gesetzt. Hiermit ergiebt sich, dass, sowie die reine singulär-konkrete und schlechthin unmittelbare Einheit des Empfundenen an und für sich selbst der vollen Wahrheit ermangelt, so auch der rein abstrakte Unterschied der Vorstellung, mag er sich nun zunächst als einfacher Unterschied der Existenz des Subjekts und Objekts, oder als Unterschied der Bestimmungen (Merkmale) und Beziehungen der Dinge, beides auf dem Grunde jenes Existenzialunterschiedes, charakterisiren. In dieser abstraktiven Unterscheidungs- und Bestimmungsweise wird nun dem Unterschiede eine zweifache Geltung gegeben, einmal nämlich, insofern er als Unterschied in der vielheitlichen Gegenseitigkeit, als eigentliche Differenz selbst, und dann, insofern er als Unterschied der vielheitlichen Differenz und der abstrak-

ten Einheit (der generellen Allgemeinheit) gesetzt wird. Hiermit entsteht die generalisirende Abstraktion, welche an und für sich noch ein Akt der vorstellenden Seele ist, durch den sie aber zunächst zur rein denkenden Stufe aufsteigt. In dieser Metamorphose hebt sie ihre abstrakte Subjektivität dadurch auf, dass sie sich selbst nur insofern zur Subjektivität bestimmt, als sie ihre subjektive Bestimmtheit in Identität mit der Objektivität des Wirklichen zu setzen vermag. Oder im Denken sucht die Seele die nothwendige Identität ihrer subjektiv-allgemeinen Selbstbestimmung und der konkret-realen Bestimmtheit der Dinge als den wahren Begriff des Seyns überhaupt zu setzen. Das Denken im eigentlichen und strengen Sinne des Worts, das reine Denken (die Vernunft), ist demnach die Setzung der allgemein-konkreten Einheit des Subjekt-Objekts, oder das Streben der Seele, ihre selbstfreie Allgemeinheit in der Wirklichkeit der Dinge objektiv zu haben (sey es als Existenz, als Zweck oder als Formeinheit). Sie denkt also nur insofern wahrhaft, als sie den wesentlichen Urbegriff des Seyns in jedem besondern Thätigkeitsakte anstrebt und möglichst darzustellen sucht.*) Da hierin allein die Wahrheit ihre

*) Denken im weiteren Sinne des Worts ist jede bewusste Beziehung der Dinge aufeinander, also auch jede Verhältnisssetzung unter den Vorstellungen, oder jedes Vorstellen des Bezugs mehrerer Vorstellungen. Allein in der That ist dieses kein (logisches) Denken, sondern eben nur ein potenzirtes oder auch erweitertes Vorstellen. Ein solches Denken kann absolut gedankenlos seyn, eine abstrakte Verständigkeit, ohne Vernunft (λογος), welche ganz eigentlich das Denken ist. Wer wahrhaft denkt, ist damit vernünftig. Jenes Vorstellungsdenken kann daher auch oft absichtslos

Vollendung hat; so ist das Denken auch als die subjektive Position der reinen, der absoluten Wahrheit zu erklären. In dem Empfinden hat sich die Seele noch gar nicht als freie Selbstheit, im Vorstellen hat sie sich als endlich gesetzte Freiheit. (Sie bestimmt daher auf dieser Stufe sich und die Dinge nur nach räumlich-zeitlicher Endlichkeit). Im Denken dagegen strebt sie, sich als unendliche Freiheit zu setzen, d. h. sie sucht ihre und der Dinge unendliche Beziehung, welche ihnen aus dem Gesichtspunkte des wesenhaften Urseyns, der unendlichen Immanenz ihres Systems, nothwendig eignet, in der endlichen Daseynlichkeit aufzufassen und zu reflektiren. Das reine Denken (die Vernunft) ist insofern auch das Streben der Seele, die Einheit des Idealen und der Wirklichkeit als Realität zu setzen, somit das Streben, die Dinge auf die Ideen (d. h. auf ihre urewigen wesenhaften Verhältnisse) zurückzuführen (im Begriffe, im Handeln wie in der Kunstbildung). Die denkende Seele ist daher die urgeistige Selbstheit — der Geist vorzugsweise.

Sowie nun das Empfinden nicht blos auf die objektive Anschauung, und das Vorstellen nicht blos auf die Erkenntniss Bezug hat, sondern alle Grundrichtungen der Seele innerhalb des Kreises ihrer Metamorphose eigenthümlich darstellen; so betrifft auch das Denken nicht allein die intellectuelle Wahrheit als solche, sondern ist die höhere

---

und ohne logische Freiheit stattfinden, wie solches im gewöhnlichen Leben meistens der Fall ist, während das eigentliche Denken, als höhere psychische Metamorphose, positive Selbstrichtung der subjektiv-freien Thätigkeit, eben logische Selbstbestimmung, fordert, welche überall, wo die Seele sich als Vernunftfreiheit erweiset, also auch beim reinen Wollen, wesentliche Bedingung ist.

Selbstform der einen und einfachen Seele, welche sich in allen Richtungen ihrer Freithätigkeit offenbart. Ohne Denken keine reine ethische Willensthätigkeit, keine klassische Kunstproductivität wie keine wahre Wissenschaft. Wie so eben (in der Anmerkung) angedeutet worden, kann das Denken, insofern es die Vollendung der Wahrheit und mithin die absolute Wahrheit anstrebt, auch als Vernunft bezeichnet werden; woraus sich sofort ergiebt, dass keine solche Unterscheidung in der Vernunft angenommen werden darf, welcher gemäss sie auf der einen Seite zur absoluten Wahrheit zu gelangen im Stande seyn soll, während ihr diese Möglichkeit nach einer andern Seite abgesprochen wird. Es wäre dieses eben so viel, als ob das Denken an und für sich denken könnte, ohne zu denken. Dass nun vielleicht das Denken nach einer Richtung hin eher zur Wahrheit kommt, als nach einer andern, ist mit jener Behauptung nicht zu verwechseln, welche die Erreichung der absoluten Wahrheit z. B. von Seiten der theoretischen Vernunft schlechthin verneint, indess sie die bezügliche Möglichkeit für die (sogenannte) praktische Vernunft bejahet. *)

Wenn nun die denkende Seele die Dinge nach ihrer freien Selbstbestimmung von sich aus bestimmt, (möge dieses eine Bestimmung des Seyns, des Zwecks oder der reinen Form seyn); so folgt daraus nicht,

*) In jener absoluten Setzung des Vernunftunterschiedes setzte Kant den Grundfehler seiner Philosophie. Es dürfte wohl ohne Anmassung behauptet werden, dass der grosse Denker zu diesem, wie zu mehreren andern Irrthümern, welche in seiner sonst höchst bedeutsamen Lehre vorkommen, dadurch verleitet wurde, dass er sich bei seinen kritischen Untersuchungen noch zu sehr von der Gewohnheit der hergebrachten Psychologie bestimmen liess.

dass sie in diesem Processe ihrer Freithätigkeit willkürlich oder absolut formal verfahren dürfe. Wo dieses der Fall wäre, würde sie sogleich aus der Metamorphose des eigentlichen Denkens in die des blossen Vorstellens zurücktreten. Nur hier herrscht die abstraktive Bestimmung, während gerade die höhere Bedeutung des Denkens darin besteht, dass es jene Bestimmungsweise, als für sich gültig, aufhebt und ihr die Nothwendigkeit der Einheit der abstrakten und konkreten Bestimmung vorhält. Daher giebt denn auch jede blos abstraktive Vorstellungsbestimmung der Dinge in ihrer reinen Selbstfixirung nicht die Wahrheit, mag sie auch im Uebrigen noch so viel subjektiven Scharfsinn offenbaren. Ihre mögliche Wahrheit hat sie nur darin, dass sie als nothwendige Vermittelung und Voraussetzung der denkenden Stufe gelten muss. Insofern denn auch kein Denken ohne Vorstellen, keine Vernunft ohne Verstand seyn kann. Das Denken muss sich daher ebensowohl nach den Bestimmtheiten des Wirklichen richten, als es diese von sich aus frei bestimmt. Die denkende Seele ist gewissermassen das höchste Tribunal, von welchem die objektive Wirklichkeit die Bestätigung ihrer Prätension, wirklich zu seyn, zu erwarten hat. Als solche oberste Instanz über Wahrheit oder Nichtwahrheit des Wirklichen muss die denkende Seele die prätensive Wirklichkeit untersuchen, und nach dem Resultate dieser Untersuchung das Erkenntniss ertheilen. Dieses Verfahren darf sie weder in theoretischer, noch in praktischer und ästhetischer Hinsicht unterlassen, sobald sie sich in dieser ihrer höchsten Metamorphose genügen will. Die Gesetze hierfür findet sie in ihrem

eigenen Wesen, welches von dem Wesen der Dinge überhaupt nicht verschieden seyn kann, sondern eben nur die positive Subjektivität des positiv objektiven Seyns ist.

Die Methode, in welcher sich die Seele als denkende Selbstheit, als urgeistige Selbstmacht vollzieht, ist die der durchgängigen Selbstverdeutlichung und der durchgängigen Beziehung des Wirklichen auf die Nothwendigkeit realer Einheit. Auf diese Weise muss sich die Seele, um sich in irgend einer Hinsicht als denkende Urgeistigkeit zu genügen, mit ihrer Selbstwesenheit in die objektive Wirklichkeit versetzen, um diese an jener nach der ewigen Immanenz beider, gleichsam zu bemessen und zu bestimmen.

Damit aber die Seele zu dieser höchsten Metamorphose oder zu ihrer denkenden (vernünftigen) Freithätigkeit gelange, also auch im Stande sey, ihr Selbstwesen als das Mafs der Wesenheit des Wirklichen zu setzen, wird erfordert, dass sie die endlichen Beziehungen ihres Verhältnisses zu der Wirklichkeit von sich aus gefunden, anerkannt, aber auch zugleich als blos endliche überwunden habe. Hiermit allein wird sie ihres Urwesens in der Relativität ihres Daseyns mächtig, wird sie wahre objektive Subjektivität, wird sie unendliche Selbstfreiheit in der Endlichkeit des vielseitlich Nothwendigen, wird sie die Allgemeinheit in der Einzelheit des Konkreten und erlangt das Recht, die Wahrheit und Geltung der Dinge nach sich zu bestimmen, oder ihre Selbstnothwendigkeit zum absoluten Endkriterion der objektiven Nothwendigkeit des Wirklichen zu machen. Demnach wird begreiflich, wie die rein denkende Seele (die Vernunft)

nach allen Richtungen, welche sie in theoretischer, praktischer und ästhetischer Hinsicht entwickeln will, die Empfindung und Vorstellung voraussetze, obwohl zunächst die letztere. Denn in der Vorstellung ist die Empfindung bereits objektivirt. Allein da der Zusammenhang zwischen Vorstellung und Empfindung stets fortdauern muss, da das Denken die Vorstellung nach ihrer Identität mit der inhaltlichen Objektivität der Empfindung auf zu fassen und zu bestimmen hat; so folgt, wie für die denkende Metamorphose die vollkommenste Kontinuität des Empfindens, Vorstellens und des Denkens selbst gefordert werden muss. Nur in solcher Kontinuität kann die denkende Selbstbestimmung der Dinge auch die wahre wesenhafte Bestimmtheit dieser selbst seyn, kann die freie subjektive Allgemeinheit in der objektiven Einzelheit sich konkret und real setzen.

Sowie aber die Vorstellung die besondere Empfindung als solche in sich aufhebt und sie nur als ihren objektiven Inhalt hat; so hebt auch das Denken die Vorstellung in ihrer reinen Besonderheit auf, und nimmt sie als Moment seiner selbstfreien Allgemeinheit. In der denkenden Seele herrscht daher die Beziehung der Vorstellungen auf sich selbst und ihren Zusammenhang nach den Motiven der reinen Einheit des Subjektiven und Objektiven. Die Vorstellungen sind blos objektive Momente des Denkens, welches seinen Zweck nicht in ihnen, sondern in dem Einen hat, als dessen Bestimmungen sie gesetzt werden. Sie gelten hier nicht mehr in ihrem Fürsichseyn, sondern haben nur die Bedeutung des Elementarischen, und können selbst als dieses sich nicht schlechthin behaupten, sondern nur insofern sie von dem Denken eben nach den Motiven urwesentlicher Identität des Subjek-

tiven und Objektiven*) in ihrer elementaren Gültigkeit anerkannt werden.

Die vorstellende Seele hat zu ihrem nothwendigen Korrelate das Bewusstseyn. Es folgt hieraus, dass die denkende Metamorphose wesentlich Bewusstseyn voraussetze. Allein darum ist die denkende Seele nicht blos die Bewusstseyende, oder die denkende Thätigkeit kann nicht in den einfachen Bestimmungen und einzelnen Thatsachen des Bewusstseyns ihre eigenthümliche Bedeutung haben. Sie ist vielmehr die Aufhebung der abstrakten Bestimmtheiten des Bewusstseyns, und ihre Ausgleichung in einer vollkommenen Selbstgegenwart des Geistes. Die denkende Seele hat das Bewusstseyn zu ihrem Elemente, in welchem sie ihre Freiheit offenbart; allein das Bewusstseyn als solches ist nicht identisch mit dem Denken, wie es solches mit dem Vorstellen ist. Das Bewusstseyn giebt den Stoff und bildet den Schauplatz der Denkstrebung, aber nicht ihre Wesenheit und Bedeutung, nicht ihr Princip. Dieses ist vielmehr die einfache geistige Ursubstanzialität der Seele, insofern sie sich im Bewusstseyn als subjektive Macht besitzt. Das Denken ist daher kein produktives Bewusstseyn, sondern nur die bewusstseyende Produktivität der freien Subjek-

*) Kaum wird es nochmaliger Erinnerung bedürfen, dass unter obiger Identität nicht die sogenannte absolute Identität, d. h. die reine Unterschiedslosigkeit, verstanden wird; vielmehr setzt unser Begriff der Identität den Unterschied nothwendig voraus, nur nicht als einen abstrakten d. h. einen solchen, wodurch das Seyn selbst sich in absoluten Widerspruch setzen, also hier es selbst seyn und dort nicht seyn müsste. Ein absoluter Unterschied des Seyns ist eine absolute Negation des Seyns, so wie die absolute Unterschiedslosigkeit die reine Unmöglichkeit der Affirmation desselben enthalten würde.

tivmacht. Das Denken giebt seine Resultate an das Bewusstseyn ab, in welchem sie zu einzelnen Bestimmungen oder Vorstellungen werden, und durch diese sogar in die Empfindung zurückgehen können. Allein als Denken hat es zunächst mit diesen seinen Resultaten nur insofern Gemeinschaft, als sie in ihrer freien Allgemeinheit bestehen, und eben die geistige Bestimmtheit, die Selbstbestimmtheit der Freiheit, darstellen. Freilich können sie aber dieses nur seyn, wenn sie in der Kontinuität des ganzen Seelenfortschritts lebendig sind. Die denkende Seele (der Geist) kann sich in ihrer eigenen Daseynlichkeit nicht abstrakt seyn, sie ist vielmehr die Selbstaufhebung dieser Abstraktion. Daher müssen denn natürlich die Denkstrebungen die ganze Individualität des Subjekts durchdringen. Der wahre Gedanke vergeistigt die Empfindung (die Sinnlichkeit), wie er die Vorstellungen kräftiget und das ganze Bewusstseyn eigenthümlich belebt. Er wohnt in der ganzen Persönlichkeit, deren Werth und Wahrheit er ist.*)

*) Dass die rein denkende Seele nach der obigen Darstellung höher stehe, als das gegebene Bewusstseyn, bestätiget die Erfahrung auf unzweideutige Weise. Der denkende Künstler (der allein wahre) producirt, obwohl im Zustande des Bewusstseyns, doch nicht durch das Bewusstseyn. Vielmehr treten seine Ideen oft ihn selbst überraschend in sein Bewusstseyn. Hierin beruhet seine eigentliche Begeisterung. Ebenso verhält es sich mit der denkenden Moralität, mit der freigewordenen Sittlichkeit. Weder die hohe religiöse Unschuld, noch der ethisch-bestimmte Charakter entwickeln ihre edeln und sittlich vollendeten Handlungen blos wegen und nach Massgabe des Bewusstseyns, wenngleich im Elemente desselben. Und offenbart sich nicht Gleiches auch an dem rein wissenschaftlichen Denker? Weiss er, wie er seine Gedanken bildet? Treten sie nicht, gleichsam als Urakte seines ewigen Geistes erst in das Bewusstseyn, nachdem sie sich jenseits desselben erzeugt und

Wollte man die denkende Seelenthätigkeit in ihren reinen Resultaten besonders bezeichnen, könnte man diese, wie schon früher angedeutet worden, Ideen vorzugsweise nennen. Diese sind daher nichts Unmittelbares, keine zufälligen Innenanschauungen irgend einer Art, sondern wesentlich eben nur die Resultate der höchsten Selbstvermittelung der Seele aus dem Zustande ihrer unmittelbaren Singularität zur Allgemeinheit ihrer subjektiven Freiheit. Ihnen geht somit nothwendig der Begriff in seiner höheren Bedeutung voraus, d. h. die freie Zusammennahme der einzelnen endlich-bestimmten Vorstellungen und Beziehungen in und unter der Einheit des allgemeinen Wesens. In dem Begriffe vermittelt sich die freie Subjektivität zur Auffassung der Identität ihrer Selbstwesenheit mit der Objektiv-Wesenheit des Wirklichen. Der wahre und eigentliche Begriff (in seinem Unterschiede von der blosen Gesammtvorstellung des Verstandes, welche nur eine Abstraktion ist) enthält deshalb, mehr oder minder bestimmt, stets die Beziehung des Vorgestellten (also des Gegebenen in der Endlichkeit des Unterschiedes) auf die ursprüngliche Unendlichkeit alles Daseyns. Die Wissenschaft, wie die echte Sittlichkeit und Kunst fodern jene Beziehung im Begriffe, und haben eben daher ihn zu ihrer Bedingung.

---

entwickelt haben? Das Bewusstseyn setzt nur die jedesmalige besondere Beziehung des Gedankens auf die endlich-bestimmte Individualität der denkenden Subjektivität, des Geistes. Dass wir denkende Individuen sind, dass wir als solche Gedanken haben, wissen wir nur, insofern wir Bewusstseyn haben; allein die Urerzeugung des Gedankens und seine reine Fortbildung geht nicht vor sich als Bewusstseyn und bloss durch dasselbe. Ihr Princip ist der Geist, welcher im Bewusstseyn seine Individualität setzt.

Ohne den Begriff (im angedeuteten Sinne) keine wahre Vernunftidee, in welcher Hinsicht es sey. Diese ist in der That nichts Anderes als der Begriff, in dem konkreten Bewusstseyn seiner absoluten Positivität (gegenüber der relativen Positivität der Vorstellung.) Oder die (Vernunft-) Ideen sind die reinen absoluten Begriffsgedanken, insofern sie in der Individual-Bestimmtheit des Subjekt-Bewusstseyns reflektirt werden. Die Ideen vergegenwärtigen daher auch die ewige Urbeziehung der Seele, ihre wesenhafte Urwirklichkeit in ihrer endlichen Selbstbestimmtheit, und hiermit auch die ewige und höhere Wesenheit der natürlichen Dinge, als welche darin besteht, der absoluten Selbstbestimmung und Selbstfreiheit des Seyns ewig nothwendiges Selbstobjekt zu seyn. In der denkenden Seele hat daher das Subjekt nicht blos die Wahrheit der besondern Dinge, sondern diese Wahrheit als die nothwendige Selbstwahrheit des Seyns überhaupt. Eben darin erreicht die endlich-reale Seele ihre unendliche Erhebung, dass sie die Wahrheit der Natur als nothwendiges Moment der Wahrheit des Seyns überhaupt anerkennt. In der Idee wird deshalb die absolute Identität des Allgemeinen und seiner unendlichen konkreten Bestimmtheit (der in unendlich vielen Einzelheiten gegebenen Wirklichkeit) gewissermafsen individualisirt; woraus sich erkennen lässt, wie die wahre Bedeutung des Idealisirens im Leben und in der Kunst nur die seyn könne, dass die reine unendliche und immanente Ureinheit des Allgemeinen und seiner Konkretion in der Wirklichkeit subjektiv, d. h. hier frei individualisirt werde. In den Ideen verliert das Allgemeine seine abstrakte Selbstheit, sowie das Individuelle seine unmittelbare Singularität; beide

sind in der absoluten Selbstwahrheit des Daseyns ausgeglichen.

Der Gang der denkenden Metamorphose der Seele muss nun aber wegen der weiter oben nachgewiesenen, und kurz vorher in Bezug auf das Denken besonders hervorgestellten Nothwendigkeit der Kontinuität der psychischen Metamorphose überhaupt durch die besondern Formen der untergeordneten psychischen Selbstbestimmungsstufen hindurchgehen, und zwar in der Weise, dass ihr höherer Freiheitscharakter sich gerade in und an diesem Durchgange geltend macht. Denn nur so entsteht der wahre Begriff, weil er nur so freie subjektive Selbstvermittelung und objektiv-immanente Zusammennahme der Einzel-Momente seyn kann. Ohne diesen Process bleibt der Begriff immer nur Vorstellung, und bekleidet sich blos mit dem Scheine des Begriffes, wie in den einseitigen Abstraktionen des Verstandes, die, wie bereits berührt worden, eigentlich eben wegen Mangels jener subjektiv-objektiven freien Selbstvermittelung blose Gesammtvorstellungen bilden. Das Denken (als die höchste psychische Metamorphose)*) muss daher mit der Setzung des

*) Die diesseitigen Metamorphosen der Seele sind auch ihre jenseitigen in ihrer unsterblichen Fortdauer. Der Unterschied kann daher nicht sowohl in dem Grundcharakter und in der Grundbeziehung derselben, als vielmehr nur in ihrer potenzirten Intension und Exstension bestehen. Die denkende Metamorphose ist somit für das Hier wie für das Dort die höchste der Seele; allein ihre Gradbestimmung in sich selbst so wie ihre objektive Bedeutsamkeit, kann sich in unendlichem Fortschritte erweitern. Die absolute Wahrheit, welche die denkende Seele hier erfasst, die absolute Güte, welche sie erreicht, die absolute Schönheit, so sie hienieden anschauet, sind eben in ihrem

Empfundenen beginnen, die Vorstellung an demselben entwickeln und diese durch ihren vielseitigen Bezug mehr und mehr bestimmen und so zum Begriffe und der entsprechenden Idee gelangen, durch welche letztere der Begriff in der Identität mit seinem individuellen Anfange aufgefasst wird. Es ist diese konkrete Identität aber nicht mehr die erste unmittelbare Singularität der Empfindung, ebensowenig als die blose abstrakt unterscheidende Vorstellung, vielmehr müssen beide in ihrer ursprünglichen Selbstheit schon gegeben seyn. Das freie Denken führt sich in und an ihnen nach seiner freien Absolutheit aus, und setzt sich in ihnen als rein freies Princip, gleichsam wie die Nerven, einmal gestaltet, den ganzen untergeordneten Lebensprocess, mittelst dessen sie entstanden, von sich aus wieder bedingen. Man möchte in dieser Hinsicht sagen, dass die denkende Seelenthätigkeit eine reproduktiv-produktive sey.

Der Fortgang derselben ist nun dieser: 1) Die Absicht. In derselben bestimmt sich die reine oder absolute Freithätigkeit nach ihrem singulären Anfangspunkte. Sie fixirt das Objekt als das ihrige, oder als ein solches, an welchem sie die reine Wahrheit, und mit derselben die Einheit ihres subjektiven Selbst und des Wirklichen setzen will.

2) Die Reflexion. Sie ist die Selbstbestimmung der absoluten Freithätigkeit durch die Entwickelung der Beziehungsvorstellungen hinsichtlich des Objekts. Von der Verstandes-

Grundwesen absolut und damit unveränderlich, können aber in unendlicher Steigerung erweitert und dargestellt werden. (Vgl. oben von der psych. Metam. überhaupt.)

reflexion unterscheidet sich diese Vernunftreflexion dadurch, dass sie in dem Unterschiede der Bestimmungen eben die immanente Beziehung, also die Wesenheit sucht, während jene den Unterschied als solchen setzt, und in seinem abstrakten Bestehen als Wahrheit gelten lässt.

3) Das Urtheil. In demselben bestimmt sich die denkende Seele oder absolute Freithätigkeit als identiseh mit der objektiven Wirklichkeit, d. h. sie hat die Objektivität als ihren mit ihr selbst ausgeglichenen Inhalt, und setzt ihn als solchen, somit sich selbst in Einheit mit demselben. In dem (Vernunft-) Urtheile liegt daher die Bestimmung des Objekts nach seinem unendlichen Verhältnisse in der Endlichkeit seiner Besonderheit. Mit dem Urtheile erlangt deshalb die denkende Seele die absolute Selbstwirklichkeit in der zeitlichen Relativität oder ihre konkrete Allgemein-Einheit und findet sich eben hiermit als eine reine Freiheit und überzeitliche Wesenheit in dem Elemente der Zeit.*)

Jene drei Stufenmomente der denkenden Seele sind nun keinesweges blos theoretisch-logisch zu nehmen; sie gehören vielmehr zu jeder Vollziehungsweise dieser höchsten Metamorphose. Auch die ethische Handlung fodert sie; auch sie ist nur insofern rein vernünftig, als sie die Darstellung ist des innern Fortgangs der reinen Freiheit von der (ethischen) Absicht durch die ethische Reflexion zum ethischen Urtheile, wel-

*) Dass auch das Urtheil nur aus dem Standpunkte des rein freien oder des Vernunft-Denkens diese absolute Bedeutung habe, erklärt sich aus dem Vorhergehenden. Das Vorstellungs- oder Verstandesurtheil hält sich an die endliche und gegenseitig abstrakte Bestimmung.

ches sich im reinen Entschlusse setzt, der in der äusseren That seine vollendete Bestimmtheit gewinnt, so dass diese gewissermafsen nur der Ausdruck des ethischen Urtheils ist. Gleiches gilt von der Kunsthandlung, von jeder rein ästhetischen Freithätigkeit. Es giebt daher ebensowohl eine ethische und ästhetische (eine Sitten- und Kunstlogik) als es eine theoretische oder Wissenschaftslogik giebt. Ohne Logik keine Vernunft.

B.

Reproduktive psychische Metamorphose.

Damit die Seele, als einfaches subjektiv-substanzielles Urprincip, sich in bestimmter Zeit-Wirklichkeit habe, wird nicht blos erfordert, dass sie ihre Positivität in einzelnen Positionen bekunde, sondern auch als ihre Selbstheit besitze. In allen einzelnen Positionen muss daher die eine Positivität sich behaupten, und als besondere Zeit-Wirklichkeit bestimmen. Insofern nun die Seele ihre einzelnen Positionen als ebensoviele besondere Bestimmungsmomente auf ihre eine Positivität bezieht, erscheint sie reproduktiv. Die Reproduktivität bezeichnet die Möglichkeit der Selbstbehauptung der Seele in der Einheit und Kontinuität ihrer zeitlich-endlichen Wirklichkeitsbestimmungen, die Reproduktion selbst aber das bezügliche Streben.

Die reproduktive Seelenthätigkeit ist somit wesentlich psychische Selbstthätigkeit, welche sich bald willkürlich oder mit bestimmtem Bewusstseyn, bald unwillkürlich, d. h. ohne bestimmtes Bewusstseyn vollzieht. Die psychische

Selbstthätigkeit, oder ihr subjektives Streben, überhaupt, ist aber, wie ihre substanzielle Existenz, die sich in jenem setzt, nur in der Immanenz mit der leiblichen Individualität, d. h. sie ist in ursprünglicher, durch das daseynliche ewige Allsystem bestimmter Singulär-Einheit mit dem Leibe.*) Daher muss alle ihre Thätigkeit sich zunächst in der Form dieser Einheit setzen, oder jeder psychische Thätigkeitsakt setzt sich mit einem leiblichen Akte, und ist in Beziehung auf diesen entweder positiv bestimmend (ihn hervorbringend, in ihm agirend) oder negativ bestimmend (reagirend, von ihm auf sich reflektirend). Selbst das reinste Denken ist, insofern es doch immer die einfach-individuelle Selbstexistenz der Seele voraussetzt, eine Bestimmung der leiblichen Individualität und behauptet in diesem Bestimmungsakte seine nothwendige Beziehung auf die konkrete Unmittelbarkeit der psychischen Substanzialexistenz. Hieraus ergiebt sich, dass die psychische Reproduktiv-Metamorphose allerdings auch ihren leiblichen Parallelismus habe, aber nicht mehr und nicht weniger als die Produktiv-Metamorphose. So wie aber die Seele in der letzteren Beziehung den leiblichen Parallelismus als den ihrigen agirend oder reagirend bestimmt, ebenso in der ersteren. Wo daher z. B. eine neue leibliche Empfindung eine frühere ähnliche Vorstellung erweckt; ist das leibliche Moment als solches nicht das Princip, sondern nur die Veranlassung. Das Princip der Wiederholung bleibt die Seele. Denn die neue leibliche Empfindung wird zu einer psychischen Aktion, und als diese verbindet sie sich mit einer früheren ähn-

*) Oben I. Metaphysik der Seele Absch. 2.

lichen oder kontrastirt mit ihr, und es bildet sich so psychisch die Reproduktion. Die eine Positivität der Seele setzt die frühere Position nur neuerdings als ihre Bestimmung in der Gegenwart. Dass sich aber bei gewissen leiblichen Stimmungen, z. B. bei nervösen Affektionen namentlich in Krankheiten, gewisse Vorstellungen leichter und ganz unwillkürlich wiederholen, kommt theils daher, dass die eigenthümliche Nervenlage keine hinlängliche Qualifikation hat für neue bestimmte Empfindungen, also früheren, bereits gebildeten Vorstellungen freiere Bewegung gestattet, theils aber auch daher, dass die Seele in solchen Zuständen ihre Selbstthätigkeit an dem leiblichen Leben nicht als subjektiv bestimmend, also auch nicht als neubildend geltend machen kann. Wenn indess durch solche Affektionen einzelne reproduktive Richtungen, d. h. hinsichtlich gewisser Vorstellungsarten, unmöglich gemacht werden; so beweiset dieses nichts weiter, als dass die physischen Voraussetzungen fehlen, welche gerade für jene Vorstellungsarten ursprünglich bestimmt sind. Wollte man von diesen und ähnlichen Erscheinungen den Schluss auf die leibliche (materielle, wie man zu sagen pflegt) Begründung der psychischen Reproduktion ziehen; so müsste man folgerecht allerdings behaupten, dass die ganze Seelenthätigkeit nur eine leibliche sey, oder in der Leiblichkeit ihr rein aktives Princip habe, da ja überall ohne leibliche Sinnlichkeit keine Vorstellungen möglich sind. Ueberhaupt muss nach der Theorie der Empfindungen oder der sinnlichen Seelenmetamorphose jede rein leibliche (materielle) Erklärungsweise zurückgewiesen werden, mag dieselbe nun aus der Hypothese der Kanalisation des Gehirns zum Behuf für das lebensgeistige oder auch ätherische Fluidum

(nach Cartesius und Malebranche), oder aus der Hypothese der Eindrücke und Spuren (vielfach, zum Theil schon im Alterthume, angenommen worden), oder aus jener des Mechanismus der Vibrationen und Oscillationen (nach Newton, Hartlei und Priestlei, besonders aber nach Condillac und Bonnet) hergeleitet werden.*)

Wie bereits bemerkt worden, folgt aus der Bedeutung der Seelenwirklichkeit, dass die reproduktive Thätigkeit ihrem Grundwesen nach und in ihrem Principe rein psychisch seyn müsse. Sie ist die zeitliche Selbsterhaltung der Seele in ihrem Selbstwirken, also in dem Fortgange ihrer Selbstbestimmung. In der Reproduktion hat sie die Kontinuität ihres zeitlichen Daseyns, also die Einheit ihrer Substanz und ihrer gegebenen Wirklichkeit. Daher wird auch begreiflich, wie die Seele in jedem höheren Akte ihrer Subjektivität nur in dem Mafse selbstfrei erscheint, als sie ihrer vorhergehenden Wirklichkeit von sich aus mächtig ist. Wo diese Selbstmacht über die zeitlich-gesetzte Selbstbestimmtheit irgend wie

---

*) Es ist bekannt, wie diese rein leiblichen, für sich bestehenden Bestimmtheiten der (gleichsam auflauernden) Seele gegenüber den Namen „materielle Ideen" erhalten haben. Wie wenig Ehre der Seele hiermit erwiesen wird, leuchtet ein, da sie bei dem ganzen Geschäfte in der That ohne alle Autorität ist, und sich nur leidend oder aufnehmend erweiset. Was aus der Reproduktion nach dem Standpunkte der traditionellen Vermögenstheorie und zwar mehr oder minder unter Voraussetzung des sinnlichen Charakters jener Thätigkeit gemacht worden, erkennt man am klarsten, wenn man sich erinnert, wie die Einbildung, Erinnerung und das Gedächtniss in Kompagnie mit der sinnlichen Anschauung und den sinnlichen Bestrebungen unter die Kategorie der niederen oder unteren Vermögen, die auch dem Thiere zukommen sollen, gestellt werden.

gehemmt wird, entstehen die Erscheinungen von Seelenschwächen und Krankheiten.

Jede neue Selbstbestimmung der Seele, möge sie nun eine sinnliche, eine vorstellende oder denkende seyn, ist als solche eine einzelne Position der psychisch-substanziellen Urkraft. In ihr wird daher auch ein Moment der psychischen Kraft, oder vielmehr ein Grad derselben gesetzt. Hiermit erhält sie im Vergleich mit jeder andern ein eigenthümliches Kraftmafs, welches sie daher auch in Beziehung auf alle übrigen zu behaupten und geltend zu machen strebt. Oder es ist vielmehr die Seele selbst, welche in jedem gesetzten und abgeschlossenen Bestimmungsakte sich selbst als Urpositivität affirmirt hat, und nun eben deshalb auch diese Affirmation als die ihrer selbst in Einheit mit allen andern zu erhalten strebt. Ob hierbei das thätige Bewusstseyn, also ein bestimmtes Wiedervorstellen, stattfinde oder nicht, darauf kommt es zunächst aus dem Standpunkte der Bedeutung der Sache an sich nicht an. Denn die reproduktive Selbsterhaltung muss als eine strebende und als eine aus dem Streben hervorgehende betrachtet werden. Auch die Empfindungen erhalten sich; und es ist wohl an zu nehmen, dass aus der unbewussten Reproduktion von Empfindungen sich Vorstellungen bilden können, welche vorhin noch gar nicht vorhanden waren, etwa so, wie aus reproducirten Vorstellungen neue Vorstellungen und selbst Gedanken gestaltet werden. Dieses geschieht ohne Zweifel zum Theil im Traume und in allen ähnlichen Zuständen, zum Theil aber selbst im Wahne, wo oft auf eine überraschende Art in uns eigenthümliche Anschauungen zum Bewusstseyn kommen, von deren bewusster Vorbildung wir kein Bewusstseyn haben.

Da nun aber, wie vorhin deducirt worden, jeder bestimmte Selbstpositionsakt der Seele als eine konkrete Affirmation ihrer selbst ein bestimmtes Kraftmafs enthält; so erklärt sich, wie die reproduktiven Momente ein dynamisches Verhältniss zu einander haben, und insofern auch in einer Art mechanisch-statischen Gegenseitigkeit stehen. Auf diesem Verhältnisse beruhen nun die Gesetze der reproduktiven Thätigkeit.*) Sie sind insofern unter die Kategorie der Association zu subsumiren, als jede dynamische Gegenseitigkeit nothwendig eine Beziehung der Einheit voraussetzt. Aber auch nur insofern kann die hergebrachte Ansicht von der sogenannten Association der Ideen allgemeine Bedeutung haben, nicht aber insofern, als sie behaupten will, dass alle reproduktiven Vorgänge in der Seele auf einer bestimmten Verbindung der Vorstellungen nach ihrer Ver-

*) Nicht blos der reproduktiven Thätigkeit als solcher oder in ihrem rein historischen Charakter, sondern auf der reproduktiv-produktiven Selbstbestimmung. So z. B. in dem Streben, einen Zweifel zu lösen, wobei es hauptsächlich darauf ankommt, einer Vorstellung oder Vorstellungsreihe das Uebergewicht über eine andere zu verschaffen. Ebenso in der Fassung eines Entschlusses, in der Wahlbestimmung u. s. w. Wie oft mag wohl eine materiell moralische Handlung formell das Produkt eines mechanisch-statischen Processes der vorhandenen, fertigen Empfindungen und Vorstellungen seyn? selbst manche glückliche wissenschaftliche Kombination, manche geniale Kunstidee hat wohl sehr oft ihre erste und nächste Veranlassung in einem Verlaufe jener Art. Unser gewöhnliches praktisches Leben aber, unsere Geschäftsroutine, die Gewandtheit im geselligen Verkehre, die Geistesgegenwart in schwierigen und überraschenden Fällen wird von dem psychologischen Mechanismus fertiger Vorstellungen hauptsächlich mit bedingt. Die psychischen Gewohnheiten aller Art haben darin ihre Grundlage und dynamische Geltung.

wandtschaft beruhen.*) Die Gesetzmässigkeit der psychischen Reproduktion bietet zwei Hauptseiten, welche man bezeichnen kann als das Gesetz der Steigerung und der Hemmung der dynamischen Bestimmtheit eines früheren Positionsaktes der Seele. Oder frühere Selbstbestimmungen der psychischen Selbstthätigkeit bestimmen sich in Absicht auf ihre konkrete Singulargeltung untereinander nach Maßgabe des Ueber- und Gegengewichts ihrer dynamischen Spannung. Auf dem Verhältnisse, was hieraus sich bildet, oder auf dem Hemmen und Steigern der Einzelbestimmtheiten gegeneinander entsteht das Gesammtgetriebe des psychischen Lebens aus dem Standpunkte der endlichen Wirklichkeit.

Die Momente, von denen jene Steigerung und Hemmung abhängt, sind folgende:

1) Die ursprüngliche Intension oder positive Bestimmtheit der Singularpositionen selbst. Diese Intension kann sich aus zwei Faktoren bilden, nämlich aus einem subjektiven und objektiven, insofern sich nämlich einerseits die Seelenselbstthätigkeit in Beziehung auf einen Gegenstand von sich selbst aus mit einem bestimmten Grade der Entschiedenheit setzen, andererseits aber auch dieser Gegenstand an sich geeignet seyn kann, der psychischen Selbstbestimmung an ihm durch die verschiedene Bedeutsamkeit seiner Gegenwart und Wirklichkeit einen verschiedenen Grad der Bestimmtheit zu vermitteln,

*) Es ist eben so unrichtig die sogenannten Gesetze der Association schlechthin zu verwerfen (wie z. B. Hegel, Encyklopädie S. 465. thut) als nach der Weise der meisten Psychologen aus der associalen Verwandtschaft der Vorstellungen jeglichen reproduktiven Akt bestimmen zu wollen. Ohnedies ist es auch falsch, die reproduktive Thätigkeit blos auf die Vorstellungen zu beschränken, da sie vielmehr der ganzen Stufenentwickelung der Seele angehört. —

Je inniger beide Faktoren zusammenwirken, desto höher steigt das dynamische Gewicht einer psychischen Position.

2) Die absichtliche produktive Hinwendung der Seele auf gewisse frühere Bestimmungen und Bestimmungsverhältnisse. Hierauf beruhet zum Theil die freie unmittelbare Reproduktion, wobei sich die Seele durchaus nicht nach einer verwandtschaftlichen Beziehung zu richten braucht, obwohl sie auch vermittelnde Vorstellungen in Anwendung bringen mag. Das Nachdenken namentlich wird von diesem Momente hauptsächlich bedingt. In ihm bewahrt die Seele ihre substanzielle Selbstmacht, bei allem Mechanismus ihrer einzelnen Bestimmungsverhältnisse. Durch diese Ursteigerung (die in Beziehung auf alle andern oder auf bestimmte andere Positionen eine Ununterdrückung seyn kann) erhebt die Seele ihr Leben einerseits über jede besondere mathematische Berechbarkeit, andererseits behauptet sie darin ihre subjektive Allgemeinheit und also Freiheit gegen die unmittelbare Konkretion ihres eigenen Inhalts. Wo diese Ursteigerung mehr oder minder mangelt, treiben die inhaltlichen fertigen Momente der Seele mit einer gewissen abstrakten Selbstständigkeit ihr mechanisches Spiel, wie z. B. im Traume, in vielen physischen und psychischen Krankheiten, in der Zerstreuung u. s. w.

3) Die Widerholung, wodurch die positive Macht einer Bestimmung oder Bestimmungsreihe vermehrt wird.

4) Die Verbindung, wodurch die Positivität einer Bestimmung insofern gewichtiger erscheinen muss, als mehrere Kraftmomente zur Einheit eines bestimmten Wirkens zusammentreten. Es besteht aber diese Verbindung nicht

sowohl in einer äusserlichen Zusammenfügung mehrerer Bestimmungen, als vielmehr nur darin, dass die eigenthümliche Kontinuität der psychischen Bestimmungsthätigkeit hier das wahre Moment der entschiedenern dynamischen Macht enthält. Die Verbindung kann nun seyn

α) zunächst eine formelle, welche die Raum- und Zeitbestimmtheit an und für sich betrifft, worauf das Gesetz sich bezieht, dass Vorstellungen welche eine eigenthümliche Kontinuität nach Raum und Zeit haben, sich einander in der Reproduktion vermitteln. Diese formelle Verbindung gilt vorzugsweise für die Metamorphose der vorstellenden Seele, weil das Vorstellen eben die existenzielle Raum- und Zeitbestimmtheit nothwendig voraussetzt; weniger kann sie in der denkenden Metamorphose gelten, wo Zeit und Raum nicht sowohl die Formen der Thätigkeitspositionen ausmachen, als vielmehr Objekte der psychischen Selbstbestimmung sind.

β) eine materielle, welche sich auf die Bedeutung der psychischen Bestimmung hinsichtlich des Gegenstandes bezieht, also den objektiven Inhalt der subjektiven Selbstthätigkeit betrifft. Hier muss wieder unterschieden werden zwischen der Gestalt- und Begriffsbedeutung. Auf jener beruhet das Gesetz der Aehnlichkeit mit ihren verschiedenen Graden), auf dieser das der eigentlichen Verwandtschaft. Die Aehnlichkeit betrifft nun die Raumbestimmtheit nicht an und für sich, oder als rein gegenwärtige Formalbegrenzung, sondern insofern sich dieselbe auf die Bedeutung der eigenthümlichen Existenz einer Sache bezieht, wodurch sie selbst zum Momente dieser wird. Aehnlichkeit ist die Freiheit mehrerer Dinge unter der Gemeinschaftlich-

keit bestimmter Raumverhältnisse. Die Verwandtschaft stellt dagegen die Einheit der Dinge dar unter der Gemeinschaft inhaltlicher und also elementarischer Verhältnisse.

γ) eine formell-materielle, welche die beiden vorhergehenden Verbindungen, nämlich die der Raum- und Zeitbestimmtheit, sowie die der Bedeutung zugleich voraussetzt. Im besondern gehört hierher die Unterordnung, so dass diejenigen psychischen Positionen, welche in einer zeitlich- und begriffsmässig bestimmten Gegenseitigkeit oder Kontinuität stehen, sich auch gegenseitig erhalten und reproduciren. Ferner der Kontrast. Dieser hat, wie überhaupt, so auch in Beziehung auf die Reproduktivität nicht die Bedeutung eines reinen absoluten Unterschiedes und Gegensatzes, sondern bezeichnet gerade umgekehrt, wenn auch nur mittelbar, die Einheit mehrerer Momente in einem bestimmten Unterschiede. Daher kontrastiren und widersprechen sich auch nicht alle verschiedenen Dinge (und Vorstellungen), sey die Verschiedenheit auch noch so gross, sondern eben nur diejenigen, welche unter einem und demselben höheren Vergleichpunkte einen bestimmten Gegensatz bilden. Es bethätiget deshalb auch der Kontrast und Widerspruch auf eine unbestreitbare Weise den Ur- und Grundbegriff des Daseyns überhaupt, wornach es die allgemeine Einheit der Positivität in der unendlichen Reihe substanziell unterschiedener Bestimmtheiten ist. Der Kontrast kann insofern auch nur aus dem Standpunkte der Verbindung richtig gewürdiget werden, und zwar der formell-materiellen, indem der Gegensatz zunächst eine räumlich-zeitliche Bestimmtheit der betreffenden Momente fodert, eben ein endlich begrenztes positives Setzen, dann

aber auch eine Beziehung der Bedeutungsbestimmtheiten. So ist es z. B. bei dem Kontraste eines grossen und kleinen Hauses, eines hohen und niedrigen Thurms, einer weiten Ebene und einer erhabenen Gebirgsgegend allerdings zunächst die Raumbegrenzung als solche, welche in Betracht kommt, aber nicht blos aus dem Gesichtspunkte etwa des Unterschiedes in der Gleichzeitigkeit, sondern insofern die verschiedene Raumbestimmtheit zugleich den hauptsächlichen und eigentlichen Inhalt oder Gegenstand der verschiedenen Vorstellungen ausmacht. Umgekehrt aber ist z. B. bei dem Kontraste zwischen Armuth und Reichthum, zwischen Ehre und Schande, zwischen Lust und Schmerz nicht allein die Inhaltsbedeutung, sondern auch die bestimmte Zeitposition als solche anzuerkennen. Auf diesem eigenthümlichen Wesen des Kontrastes beruhet daher der wahre Witz, und in der Hauptsache auch der Humor. Der Unterschied zwischen beiden besteht theils in der Art der Kontrastirung, theils in der Art der Einheitsbeziehung oder Ausgleichung. Dort ist es vorzugsweise der Standpunkt der Vorstellung; hier aber der der Idee, welcher den Unterschied begründet.*)

Ueberhaupt muss hinsichtlich des Gesetzes der Verbindung das bereits angedeutete Moment der Kontinuität der psychischen Selbstbestimmung, insofern diese nach eigenthümlichen Richtungen stattfindet, behufs der Erklärung festgehalten werden. Die verschiedenen Thätigkeitsakte der Seele sind in der Hinsicht als eine Position, als eine Spannung zu betrachten, die sich als solche

*) Das Eigenthümliche des Witzes wie des Humors wird unten seine weitere Erklärung finden. S. den folgenden Abschnitt „von den psychischen Funktionen".

zu erhalten strebt und nur deswegen in einzelnen Positionen wieder hervortritt, weil sie in dieser Weise ursprünglich gesetzt wurde. Die bestimmte Reproduktion betrifft aber eben die Weise der früheren Setzung. Die Kontinuität in einer besondern Positionen-Reihe, also die eine Positionsstrebung in den bezüglichen Einzelpositionen, ist das nächste Kraftprincip für die bestimmte historische Reproduktion. Die verschiedenen Arten der Verbindung entstehen daher, dass die Selbstthätigkeit der Seele bald vorzugsweise diese, bald jene Bestimmungsseiten verfolgt, also auch die Kontinuität ihrer Positionen bald nach dieser bald nach jener Seite der Objektivität feststellt.

Es muss nun die psychische Reproduktion, als das Selbstbehauptungsstreben der Seele in der Einheit und Kontinuität ihrer zeitlich-endlichen Bestimmungspositionen, unterschieden werden, jenachdem jenes Streben sich als ein blos kontinuirliches Gerichtetseyn der wirklich bestimmten Positivität, oder als eine besondere Reposition der einzelnen Singularbestimmtheiten geltend macht. Die erste Seite kann als die virtuelle, die andere als die aktuelle Reproduktion bezeichnet werden. Die virtuelle Reproduktion ist in der That die Gesammtwirklichkeit der Seele von dem jedesmaligen Standpunkte ihrer genommenen Bestimmtheit in der Zeit. In ihr ruhet daher der ganze Inhalt des psychischen Lebens von dem ersten Anfange ihres Zeitdaseyns an. Er ruhet darin aber nicht wie ein Vorrath in der Form eines vielheitlichen Naturrunterschiedes, oder nicht als eine Menge von beieinanderseyenden Einzelheiten, sondern als in sich gehaltene affirmative Bestimmtheit der psychischen Subjektivität,

als diese Subjektivität selbst in der Behauptung ihrer bestimmten Wirklichkeit. Die virtuelle Reproduktion ist daher keine träge Ruhe, kein Stillstehen der Thätigkeit, sondern eine kontinuirliche Insichselbstdarstellung, eine positive psychische Lebensspannung und Strebung. Die aktuelle Reproduktion besteht der virtuellen gegenüber nicht als ein Abruptes, sondern als eine singulär-bestimmte Bethätigung der Letztern selbst. Sie hängt mit ihr kontinuirlich zusammen, oder ist vielmehr sie selbst in einem besondern Selbstbethätigungsakte. Daher stellt jedes aktuelle Reproduktionsmoment nicht mehr die adäquate Gleichheit mit seiner ersten produktiven Bildung dar, sondern es wird immer von der Gesammtbestimmtheit, von der eigenthümlichen virtuellen Strebung modificirt seyn. Die bestimmte Singular-Reproduktion, die aktuelle, hat ihr Motiv nicht blos in sich und in ihrem Reproduktionsmomente als solchem, sondern wesentlich zugleich in der reproduktiven Virtual-Stimmung. Aus diesem Verhältnisse beider zu einander, sowie aus der Bedeutung der innerlichen Kontinuität derselben erklärt sich einzig und allein der ganze Hergang des psychischen Lebens. Darauf heruhet der mögliche und schnelle Fortschritt der Succession und Kombination der Vorstellungen, die unbemerkbare Gedankenentwickelung bei wissenschaftlichen Studien und Betrachtungen, die Möglichkeit der freien Vorträge sowie aller Improvisationen sowohl der ungewöhnlichen, theoretischen und poetischen, als auch der blos geselligen konversativen. Ebenso liegt darin der Erklärungs-Grund der musikalischen Kompositionen wie Exekutionen, namentlich des sogenannten Phantasirens; selbst die Gesinnung, das Gewissen, die praktische Thätigkeitsentwicke-

lung, die Charakterfestigkeit hat hier ihre Grundlage wie ihre Möglichkeit überhaupt. Alle diese Erscheinungen bezeichnen eine Kontinuation der virtuellen Einheitsstimmung in besondern Repositionen; wobei freilich diese Reposition auch das Kontinuationsmittel seyn kann hinsichtlich neuer Produktionen, welche sich mit ihr setzen, und so in die Virtualität der psychischen Gesammtheit übergehen.*)

Die Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit, die Willkür und Unwillkür bei der Reproduktion bezieht sich nur auf die aktuelle; es sey denn, dass man das Auffassen mit Absicht des Behaltens, wie z. B. das Memoriren oder Auswendiglernen, das absichtliche Einprägen und Aehnliches zu der willkürlichen Reproduktion rechnen wollte, in welchem Falle auch die virtuelle Reproduktivität eine willkürliche seyn könnte. Immer aber würde diese Bezeichnung in dieser Anwendung eine unangemessene bleiben.

An den Unterschied und das Verhältniss der virtuellen und aktuellen Reproduktivität knüpft sich die Bedeutung des Vergessens. Es muss sofort unterschieden werden zwischen dem absoluten und relativen Vergessen. Jenes würde darin bestehen, dass eine gewonnene psychische Selbstbestimmung als solche wieder gänzlich verschwinden könnte, während dieses seine Bedeutung darin hat, dass frühere bestimmte psychische Selbstpo-

*) Man könnte nach dem allgemeinen psychologischen Sprachgebrauche die virtuelle Reproduktivität das Gedächtniss und die aktuelle die Erinnerung nennen. Allein diese Ausdrücke müssen hier eine mehr eigenthümliche Bedeutung erhalten, namentlich das Gedächtniss, welches hier nicht blos die virtuelle psychische Stimmung ausdrücken soll.

sitionen in ihrer Singularität nicht zum Bewusstseyn kommen. Der Process der Reproduktion beruhet wesentlich auf dem dynamischen Verhältnisse der psychischen Thätigkeitsakte nach ihrer einzelnen Bestimmtheit. Diesem nach kann nie ein für allemal behauptet werden, was als psychisches Bestimmungsmoment noch virtuell da ist oder gar nicht mehr da ist, wie und wann es in seiner Einzelheit sich wiederholen wird, oder ob es sich als solches überhaupt je wieder darstellen mag. Daher kann ein absolutes Vergessen hinsichtlich einer psychischen Position nie mit Sicherheit affirmirt werden. Wer kann die Umstände berechnen, welche es plötzlich möglich machen, dass aus der tiefen Verborgenheit unseres Selbst längst für vergessen gehaltene Bilder und Vorstellungen auftauchen, und eine vergangene Welt uns in neuer Gegenwart vorhalten?

Die reproduktive Thätigkeit, als einheitliche Selbstbehauptung der psychisch-subjektiven Positivität in ihrer Zeitbestimmtheit, stellt an sich nothwendig die wesentlichen Unterschiede und Stufen der psychischen Metamorphose überhaupt dar; so dass *a*) eine **sinnliche**, *b*) eine **vorstellende**, *c*) eine **denkende** Reproduktion unterschieden werden kann. Diesem Unterschiede entspricht die Bedeutung der **Einbildung**, der **Erinnerung** und des **Gedächtnisses**.

a) Die Einbildung. (*imaginatio.*)

Man muss bei der Begriffsbestimmung der Einbildung wohl darauf Bedacht nehmen, dass nicht fremdartige Beziehungen als eigenthümliche Elemente eingemischt werden. Sehr leicht und zwar wegen des innerlichen Zusammenhangs

aller psychischen Thätigkeitspositionen erscheint etwas als ein Akt der Einbildung, was in der That entweder dem Vorstellen oder selbst dem Denken angehört. Dabei wird die reine Auffassung oft auch dadurch getrübt, dass man das Grundgesetz der psychischen Metamorphose übersieht, welchem gemäss die untere Stufe stets Voraussetzung der obern bleibt, und jene als ihr Moment erhält. So wird z. B. die Kombination und schematisirende Abstraktion oft der Einbildungskraft zugeschrieben, da doch diese Thätigkeitsformen in ihrer eigentlichen Bedeutung zunächst der reflexiven Vorstellung angehören, wobei die Einbildung nur die nothwendigen Voraussetzungen vermittelt. Ferner ist es sofort als ein psychologischer Irrthum zu bezeichnen, wenn zwischen reproduktiver und produktiver Einbildung unterschieden wird.*) Alle Einbildung ist in ihrem reinen Selbstbegriffe nur reproduktive, und das etwa Produktive dabei ist entweder einfache Verstandeskombination und Abstraktion, also wiederum ein Resultat der reflexiven Vorstellungsthätigkeit, oder selbst des freien reinen Denkens, der Vernunft. Es kommt auf die eigenthümliche Weise an, wie diese höheren produktiven Thätigkeitsakte die Dinge und deren Verhältnisse, freilich unter Voraussetzung der Einbildungskraft, auffassen und darstellen, wenn sie als Phantasie (womit die produktive Einbildung identificirt zu werden pflegt) erscheinen sollen. Diese ist in der That pro-

*) Bei dieser Unterscheidung wird auch oft (wie z. B. von Treviranus in seiner trefflichen Biologie) die unmittelbare intuitive Urauffassung als Einbildungsthätigkeit genommen, wodurch indess das Eigenthümliche des ganzen Begriffes verloren geht.

duktiv und hat an und für sich eine von der eigentlichen Einbildung ganz verschiedene Bedeutung, ist eine wesentlich eigenthümliche Thätigkeitsform der Seele.*)

Die Einbildung ist in ihrem eigenthümlichen Selbstkreise die Reproduktivität der ursprünglich-sinnlichen (äusserlich oder innerlich sinnlichen) Positionen der Seele, blos als solcher in der Form unmittelbarer Gegenwart. In diesen Positionen ist gerade die Unmittelbarkeit der Einheit des Subjekt-Objekts das Charakteristische. Die Einbildung besteht darin, dass jene unmittelbar konkrete Objekt-Auffassung als eine ebenso konkrete Bestimmtheit der Seele an ihr und von ihr selbst behauptet wird. Die Objektivität ist in dieser ihrer Eigenschaft, eine psychische Bestimmtheit auszumachen, nicht mit ihrem Wesen sondern nur nach ihrem einfachen Vorhandenseyn in der Seele. Diese hat sie als ihr entsprechendes objektives Da, als ihre unmittelbar gesetzte Objektiv-Gegenwart, als das Bild, d. h. als die zeitlich-räumlich begrenzte und bestimmte Existenz. Von der unmittelbaren Produktiv-Empfindung unterscheidet sich die Einbildung dadurch, dass sie eben diese als nunmehrige Bestimmtheit der Seele setzt, als etwas der Seele Zugekommenes und ihr Angehöriges behauptet, jedoch ohne das bestimmte Bewusstseyn ihrer früheren Bildung, welches das Unterscheidungsmerkmal der Erinnerung ist. In diese geht nun die Einbildung um so leichter über, je unvermerkter sich die Vorstellung mit jener einfachen Bildreproduktion verbindet und daher das Bild

*) Ueber die Phantasie, deren eigenthümliches Wesen und Verhältniss vgl. man den folgenden Abschnitt unter C.

selbst als besonderes Objekt im Unterschiede vom Subjekte setzt. Die Einbildung, rein für sich ohne Neuproduktion, ohne Reflexionsvorstellung und Denken, setzt sich eben wegen der Unmittelbarkeit der Einheit des Subjekt-Objekts in ihr leicht an die Stelle der objektiven Anschauung und Wirklichkeit selbst. Diese Art Täuschung entspringt somit eigentlich entweder aus Mangel an Kontinuität zwischen der Reproduktion der Einbildung und der höheren Metamorphose, oder auch aus einem Uebergewichte der imaginären Thätigkeit über die Bestimmtheit neuer Intuitiv-Produktionen, neuer Empfindungen u. s. w. Uebrigens betrifft die Einbildung nicht blos die Intellektual-Anschauungen, sondern geht durch alle möglichen Urrichtungen der psychischen Thätigkeit hindurch.*) Unsere praktischen und ästhetischen Urtheile haben die Einbildungskraft so nothwendig vorauszusetzen, als die theoretischen. Denn das eigentliche Wesen derselben ist nicht sosehr die

---

*) Aus der oben dargestellten eigenthümlichen Bedeutung der Einbildungskraft dürfte sich wohl ergeben, dass und wie die Thiere dieselbe in ihrer Weise haben können und oft in sehr hoher Steigerung, dass ihnen dagegen eigentliche Erinnerung und wirkliches Gedächtniss keineswegs eignen könne. Das Thier setzt seine frühere Anschauung und Empfindung immer wieder als eine ganz neue; es lebt (um so zu sagen) stets in der unmittelbarsten Einheit mit seiner vorherigen Gegenwart. Die Vergangenheit ist für dasselbe so wenig als die Zukunft. Beide sind ohne Folge der reflexiven Vorstellung. Aus jener gesteigerten Imagination mag daher auch die Sicherheit in vielen Thätigkeiten mancher Thiere (auch wohl mancher Menschen in gewissen Zuständen, z. B. dem somnambülen) zu erklären seyn. Selbst der sogenannte Instinkt dürfte hier eine Hauptwurzel haben. Die ordnungsmässige Kunstfertigkeit des Bibers, des Vogels u. s. w., die Industrie der Biene, die Fernsicht (um so zu sagen) der Zugvögel und dergleichen

Setzung eines Anschauungsbildes, als die Reposition der ursprünglichen unmittelbaren Gegenwart einer Empfindung. Von ihrer theoretischen, d. h. eigentlich objektiv-intuitiven, Seite hat die Einbildungskraft, gleichsam wie *a potiori*, ihren Namen erhalten. Uebrigens sollte auch in dieser Hinsicht nicht übersehen werden, wie im Menschen das Höchste und Edelste stets und überall nur im Zusammenhange mit den einfachsten Endlichkeiten des Wirklichen möglich ist.

b) Die Erinnerung (*recordatio.*)

Die Erinnerung ist die Reproduktion eines psychischen Selbstbestimmungsaktes mit der Bestimmtheit des abstrakten Unterschiedes zwischen dem subjektiven Selbst und dem bezüglichen Objekte. Sie gehört daher wesentlich der vorstellenden Metamorphose der Seele an. In ihr behauptet diese die frühere Vorstellung als eine Folge ihres subjektiven Gegen-

---

ruhet gewiss grossen Theils mit auf der Einbildung. Soweit daher auch der Mensch im Kreis der blos imaginären Reproduktion verbleibt, ist er ähnlicher Operationen fähig. Besonders aber erklärt sich hiermit die Möglichkeit der vielfach als wirklich bethätigten Erscheinungen hinsichtlich der plastisch-konkreten Wirksamkeit der Einbildungskraft, als z. B. der Muttermale, der wirklichen organischen Ausprägung eingebildeter organischer Zustände (wie z. B., dass in Folge geträumter Misshandlung wirkliche Spuren derselben an dem Leibe sichtbar werden), der Entstehung von Krankheiten, selbst des Todes und umgekehrt der Heilung aus potenzirter Einbildung. — Sehr interressante Bemerkungen giebt desfalls Treviranus, Biologie, Bd. VI. Abth. 1. S. 28. ff. — Aus dem eigenthümlichen Wesen der Einbildungskraft ist überhaupt ihre innige Beziehung zum Nervensysteme erklärbar, und hiermit ihre lebhafte Thätigkeit bei gewissen Affektionen des Nervensystems.

satzes hinsichtlich der vorgestellten Sache. Es ist die in dem konkreten Selbst der Seele selbstisch also rein innen-subjektiv gewordenen Bestimmung, die sich als solche in der Erinnerung erhalten will. Die aktuelle Erinnerung fodert daher auch stets Bewusstseyn, was bei der Einbildung keineswegs eigenthümliche Bedingung ist. Sie setzt die Einbildung so wesentlich voraus, als das produktive Vorstellen die sinnliche oder empfindende Thätigkeit. In ihr steigt indess das Bild empor nicht mehr als die blosse Gegenwart des Objekts, sondern als der gewusste Bestimungsgegenstand der Subjektivität. Zeit- und Raum-Eigenthümlichkeit, oder die eigentliche historische Thatbestimmtheit, der reine Thatbestand, womit eine Vorstellung sich ursprünglich bildete, wird an ihr mitreproducirt, sobald nämlich die bezügliche Erinnerung selbst adäquat ist oder sich genügen soll. Daher hat die Erinnerung historischen Charakter, sie behauptet das Vergangene in seinem Unterschiede von der unmittelbaren Gegenwart, also eben als Vergangenheit, während die Einbildung gerade die Vergangenheit als reine Gegenwart darstellt und damit gewissermassen dramatisch verfährt. Kein Thier hat deshalb wahre Erinnerung, obwohl ihm Einbildungskraft eignet. Bei der Erinnerung offenbart sich das Gesetz der dynamischen Gegenseitigkeit am entscheidensten, und dieses sowohl bei der unwillkürlichen als willkürlichen. Diese letztere ist im Allgemeinen die Besinnung, also gleichsam das bestimmte Hinwenden des inneren Sinnes auf seinen eigenen Inhalt, seine eigene vorhandene Welt. Auch die Erinnerung geht durch alle möglichen Grundrichtungen der psychischen Thätigkeit,

obwohl die intellektuelle vorzugsweise bemerkt wird.*)

c) Das Gedächtniss (*memoria.*)

Wie gleich Anfangs dieser Lehre von der psychischen Reproduktion bemerkt worden, soll dem Gedächtnisse Bedeutung, Stelle und Rang angewiesen werden, wie sie ihm nach gewohnter Ansicht nicht zukommen. Dieser letztern gemäss wird dasselbe (abgesehen von der gänzlich unstatthaften Versinnlichung bei Vielen) ziemlich allgemein als das ruhende Beharren der gewonnenen psychischen Lebenselemente betrachtet, und so gewissermafsen mit der eben bezeichneten Virtual-Reproduktivität identificirt. Oft nimmt man es auch sowohl psychologisch-wissenschaftlich als im gemeinen Leben für die verschiedenen Formen der Reproduktiv-Thätigkeit überhaupt, so dass also die Reproduktionen der sinnlichen Bildlichkeit wie der gehabten Vorstellungen als Akte des Gedächtnisses bezeichnet werden.)**

---

*) Wir können die Ansicht Hegel's nicht theilen, insofern er in dialektischen Entwickelungsprocesse des subjektiven Geistes, die Erinnerung der Einbildungskraft voraussetzt und beide der Vorstellung unterordnet, obwohl wir darum die vielen trefflichen Bemerkungen, welche er sowohl hinsichtlich dieser Punkte als auch des Gedächtnisses giebt, durchaus nicht zu verkennen gewillet sind. — Uebrigens wird die Einbildungskraft von Mehreren in diese, nach unsrer Auffassung falsche, Stellung gebracht. Wenn die Einbildung Vorstellungen reproducirt, so thut sie dieses nur insofern, als ihnen eine sinnliche Gegenwart, d. h. ein unmittelbares, konkret-bestimmtes Vorhandenseyn, zukommt. Sie erscheinen in der Einbildung blos als fertige Gestalten und gegenwärtige Bilder.

**) So werden ja auch im Lateinischen die Wörter *memoria* und *recordatio* oft für einander gebraucht. Eine dem Gedanken verwandte Bedeutung giebt namentlich Hegel

Das Gedächtniss ist aber aus dem Standpunkte der Metamorphose (nicht der fertigen Vermögen und besondern Anlagen) das Streben der Seele, sich in dem zeitlich-bestimmten Denken als einfache freie Selbstheit in kontinuirlicher Identität mit sich, also hier mit dieser Freiheit selbst, zu behaupten. Das Gedächtniss bezeichnet daher in der That nur die Gedanken-Kontinuität in einem psychischen Individuum. Da das Denken an und für sich den abstrakt gesetzten und festgehaltenen Unterschied aufzuheben und zur Einheit zu vermitteln sucht; so ergiebt sich, wie das Gedächtniss in seiner redroduktiven Thätigkeit zunächst von der konkreten Unmittelbarkeit in der Einbildung und dem fixirten Unterschiede in der Erinnerung abstrahirt und nur den subjektiv-freien Zusammenhang der psychischen Bestimmtheit reproducirt. So bei wirklich wissenschaftlichem Fortschritte und Fortbilden der Gedanken. Es erklärt sich hieraus sofort, wie Einbildung und Erinnerung

---

(Encykl. S. 477. 3te Ausg.) dem Gedächtnisse. Doch können wir das mit ihm nicht überzeugen, dass es den Uebergang in die Thätigkeit des Gedankens (S. 480.) bilden soll. Es ist vielmehr die Reproduktion des Gedankens oder des Denkens, setzt also dieses voraus. — Näher in das Denkgebiet versetzt auch Reinhold (Theorie des menschl. Erkenntnissvermögens) das Gedächtniss. Aehnliches hatte ich selbst bereits früher in meiner Anthropologie Th. II. S. 262. ff. angedeutet. Scheidler. (a. a. O. S. 412.) will jene Ansicht widerlegen; allein seine Gründe könnten nur dann Gewicht haben, wenn ich das Gedächtniss für die reproduktive Thätigkeit überhaupt nehmen wollte, was freilich in meiner eben angeführten älteren Schrift allerdings noch zu sehr geschehn ist. Uebrigens verdient Scheidler in der Lehre von der Reproduktion, wie meistens auch sonst, wegen der zweckmässigen Andeutung der historischen Hauptpunkte besondere Rücksicht.

in ihrer selbstständigen Macht und Frische abnehmen müssen, je höher und umfassender das Denken wird. Dieses löst ja die Momente jener in sich zur allgemeinheitlichen Bestimmtheit auf. Das eigentliche Gedächtniss (im Unterschiede von Einbildungskraft und Erinnerung) stärkt sich dagegen mit der Steigerung des Denkens. Nur was zum Gedächtniss wurde und ihm angehört, ist wahres Wissen.*) Es ist deshalb auch viel weniger abhängig von den rein leiblich-individuellen Evolutions- und Involutionserscheinungen. Bei der Begriffsbestimmung des Gedächtnisses darf indess nicht übersehen werden, dass es aus dem Gesichtspunkte der Metamorphose gegenüber der Einbildung und Erinnerung, kein abstraktes Fürsich ist, sondern diese reproduktiven Vorgänge kontinuirlich auf sich beziehen muss, ebenso wie ja auch das produktive Denken nicht ohne Empfindung und Vorstellung bestehen kann, die es nicht nur für seinen Bildungsprocess voraussetzt, sondern in die es auch bestimmend zurückwirkt. Hierin, in dieser innerlichsten selbstkontinuirlichen Allausgleichung, hat es sein Wesen, nämlich Selbstbehauptung zu seyn der subjektiv-objektiven allgemein-einheitlichen Bestimmtheit oder konkreten Allgemeineinheit. Das Gedächtniss kann deshalb weder ohne Einbildung noch ohne Erinnerung stattfinden; beide verhalten sich indess bei der Thätigkeit des Gedächtnisses nicht selbsständig, sondern nur als seine elementarischen Momente. Dass das Gedächtniss nun sowohl die virtuelle als auch die actuelle Seite der Reproduktivität enthalten müsse, desgleichen,

*) Cicero's bekannter Ausspruch „*tantum scimus, quantum memoria tenemus*" enthält, in obigem Sinne aufgefasst, eine richtige Bemerkung.

dass es alle Grundrichtungen der psychischen Freithätigkeit betreffe, also der theoretischen Gedankenbildung, wie den Willensstrebungen und der Kunstthätigkeit als nothwendige Voraussetzung gelte, bedarf nach Allem, was über die Reproduktivität hier bereits in Erwägung gekommen ist, keines besondern Nachweises. In dem Gedächtnisse ruhet die wahre Selbstmacht der Seele nach ihrer bestimmten Wirklichkeit. Es ist das Reich ihrer entwickelten Freiheit, ihr eigentliches Vermögen, der Sitz der Bildung oder vielmehr diese selbst. Ohne Gedächtniss keine intellektuelle Weisheit, keine moralische Kraft, keine klassische Sicherheit des ästhetischen Geschmacks. Die Geschichte der Kultur der Völker ist das Resultat ihres nationellen Gedächtnisses, und die Menschheit selbst ist nur durch dasselbe und in ihm eine bestimmte Einheit des Geistes und der Freiheit.*)

C.

Die symbolische Metamorphose.

Die Seele als subjektive Substanzialwirklichkeit ist dieses nur in Einheit mit der Natur-

*) Dass die reproduktive Macht der Seele namentlich von der Stufe des Gedächtnisses nach ihren allgemeinen Beziehungen, aus einer andern psychischen Daseynlichkeit, in die gegenwärtige herüber wirken könne, wird aus der obigen Darstellung von selbst begreiflich. Mit Recht könnte daher nach Platon (freilich unter den gehörigen Beschränkungen) wohl von einer Wiedererinnerung (*ἀναμνησις*) die Rede seyn. Wer weiss, ob nicht auch gewisse sogenannte Anlagen und Talente die Folge sind eines solchen reproduktiven Herüberwirkens aus einer andern Sphäre? Das allgemeine Verhältniss des Zustandes der Unsterblichkeit zur Gegenwart, mag gleich-

objektivität, welche sich zunächst in der individuellen Leiblichkeit als Objekt der ersteren bestimmt. In der hierdurch gesetzten unmittelbaren konkreten Einheit der Seele und Natur, liegt die Möglichkeit der besondern Vermittelung der ewig nothwendigen Beziehung der substanziellen Subjektivmacht des Seyns auf seine ewig daseynliche absolute Selbstobjektivität. Nur in diesem Beziehungsprocesse hat der Geist und damit die Seele eine wesentlich eigenthümliche Wirklichkeit. Das Naturseyn, als reines Realobjekt, entspricht nothwendig der Geistigkeit, als der Idealität seiner. Der Parallelismus ist aber der der subjektiven Allgemeinheit und der konkreten Unmittelbarkeit. Was in dieser sich als objektive Gegenwart setzt, führt jene auf die Identität aller Dinge in der Immanenz ihres Ursystems zurück.

Es ist daher der Selbstbestimmungsprocess der Seele in der That eine nothwendige Setzung der subjektiv-allgemeinen (freien) Innenbestimmtheit an der objektiv-konkreten Bestimmtheit der Natur. Diese ursprüngliche Setzung kann als eine Darbildung der Einheit des Subjekt-Objekts bezeichnet werden, welche um so bedeutsamer ist, je entschiedener die Einheit als eine Einheit im Unterschiede selbst, also als

falls darin seine Grundbestimmung haben. Ueber die besondersten Modificationen der reproduktiven Thätigkeit bei verschiedenen Menschen, über die Mnemonik und deren Grundsätze kann hier keine weitere Erörterung erwartet werden. Die bezüglichen Bestimmungen deduciren sich leicht aus der gegebenen Theorie. Dass die Mnemonik, welche die Reproduktivität üben will, indem sie dieselbe entseelt, und äusserlichen Bilderdienst an die Stelle des inneren Geisteskultus setzt, im Ganzen verwerflich sey, ist für sich hinlänglich klar.

eine frei vermittelte in der Darbildung sich darstellt. Insofern nun bei dem Darbildungsprocesse, der einerseits auf der ewig urbestimmten Gegenseitigkeit zwischen dem Geistes-, und dem Naturseyn beruhet, andererseits aber in der konkreten Individual-Einheit der Seele und des Leibes seine besondere Vermittelung hat, das Natürlich-Objektive als bezügliches Gegentheil der psychischen Subjektivbestimmung erscheint, kann derselbe als eine Art Uebersetzungsprroess des Subjektiv-Allgemeinen in die unmittelbare Konkretion des Objektiv-Besondern die psychische Symbolik benannt werden. Da ferner diese Symbolik nothwendig gleichen Schritt geht mit der Entwickelung der subjektiven Selbstbestimmung, also mit der ursprünglichen Innenmetamorphose; so wird sie selbst in ihrer psychischen Bedeutung sofort näher charakterisirt, wenn sie als symbolische Metamorphose aufgefasst wird.

In der symbolischen Selbstthätigkeit erweiset die Seele stets eine Herrschaft über die natürlich-unmittelbare Form, sey es, dass sie diese bloss als ihr Gegenbild einfach auf sich bezieht, oder sie den Bedingungen des ursprünglich-einheitlichen Bezugs gemäss zu ihrem Gegenbilde besonders bestimmt. Oder in aller Symbolik bekundet die Seele ihren Sieg über die reine, absolute Objektivität. Je subjektiv-allgemeiner und damit freier also die psychische Selbstbestimmung wird, desto höher und bedeutsamer gestaltet sich die Symbolik. Hiermit ist das Princip der symbolischen Metamorphose oder des Fortschritts der psychischen Symbolik im Allgemeinen angedeutet. In dieser fortschreitenden Metamorphose herrscht derselbe innere Zu-

sammenhang, wie in der produktiven und reproduktiven, so dass die untere Symbolik Voraussetzung und Moment der höheren zugleich ist, also in dieser, obwohl anders bestimmt, wiedererscheint. Dass übrigens diese Metamorphose, eben aus dem rein psychischen Gesichtspunkte, alle eigentliche Willkür ausschliesse, folgt aus ihrer dargelegten Bedeutung. In allen symbolischen Darstellungen von dem einfachen Zeichen an bis zur gebildeten Sprache hinauf herrscht das Princip der natürlichen Wahrheit. Auch geht die Symbolik durch alle Grundrichtungen der psychischen Freithätigkeit, so dass sie nicht blos die theoretische, sondern auch die praktische und ästhetische Seelenbestimmung bedingt.*) Uebrigens bezieht sich die symbolische Metamorphose auf die beiden vorhergehenden zugleich. Sie gehört daher keinesweges der blossen Reproduktivität an, wohin sie fast durchgängig gewiesen wird; noch weniger fällt sie innerhalb dieser selbst allein in den Kreis der Einbildungskraft, gleichsam als sey sie nur eine besondere Wirkungsweise derselben, wie Viele (selbst Hegel) belieben. Aus ihrem ursprünglichen oben angedeuteten Verhältnisse zur psychischen Selbstentwickelung ergiebt sich vielmehr, dass die Seele nur in dem Maſse sich produktiv bestimmen kann, als sie zugleich in ihrem Bestimmungsakte ihre unaufgebliche Einheitsbestimmtheit mit der natürlichen Objektivität setzt,

*) Von der ästhetischen Symbolik ist die Kunstdarstellung als solche, oder in ihrem Wesen zu unterscheiden. Die Kunst ist eben so wenig Symbol der Seele als die Wissenschaft oder Moral. Sie ist ein freies Werk derselben, welches indess die symbolische Bedeutung theils in seinen Darstellungskreis als Gegenstand aufnehmen, oder auch als Darstellungsmittel gebrauchen kann.

was sich in der symbolischen nur äusserlich, aber nothwendig bethätiget. Denn das Natürlich-Konkrete ist der subjektiven Allgemeinheit und Freiheit gegenüber stets ein Aeusserliches und muss als solches beharren, um Objekt des Subjektiven zu bleiben. Die Ansicht, welche das ganze symbolische Verhältniss auf einen lediglich abstrakten Zweck, z. B. der Mittheilung bezieht, liegt ausser dem Gebiete der Wissenschaft.

Der Fortschritt der symbolischen Metamorphose ist in ihrem Parallelismus zu der eigentlichen Innenmetamorphose der Seele zu bezeichnen *a*) als Symbolik der Empfindung, *b*) als Symbolik der Vorstellung, *c*) als Symbolik des Gedankens (Begriffs im weitern Sinne). Diesem Stufenunterschiede entspricht das einfache Zeichen, das Bild und die Sprache.*)

a) Das Zeichen.

Das Zeichen ist als die Symbolik der Empfindung erklärt worden. Sein wesentlicher Begriff bedarf in dieser Hinsicht einer besondern Nachweisung und Bethätigung.

In der Empfindung setzt die Seele ihre zeitliche Wirklichkeit als eine rein endliche Unmittelbarkeit und deshalb in der Form natürlich-konkreter Singularität. Insofern sie in dieser Position eine wirkliche Bestimmung ihrer selbst haben will, oder insofern dieselbe als eine erste Form ihrer Wirklichkeit gelten und damit zugleich die Grund-

*) Das Symbolische als das Allgemeine bestimmt sich in drei Stufen nur zu besondern Formen. In diesem Bestimmungsfortschritte wird sich ergeben, wie das Symbolische auch die Bedeutung des Symbols vorzugsweise oder im engeren Sinne des Worts annimmt, und zwar unter der Kategorie des Bildes, also auf der zweiten Stufe seiner Entwickelung.

lage einer höheren Metamorphose bilden soll, wird in ihr das subjektive Moment die objektive Naturbestimmtheit, selbst schon in dieser unmittelbaren Einheit mit ihr, als sein Aeusserliches setzen. In dieser Setzung kann indess das Subjekt selbst nur noch als ein äusserlich bestimmtes erscheinen, oder die Unmittelbarkeit der psychischen Singularität in der Empfindung ist noch adäquat der Unmittelbarkeit des natürlichen Objekts. Insofern nun die psychisch-unmittelbare Singularposition die entsprechende natürliche Unmittelbarkeit als ihre adäquate Aeusserlichkeit setzt, erscheint sie ganz eigentlich bezeichnend, oder semiotisch-symbolisirend (Zeichen bildend.) Die adäquate äusserliche Unmittelbarkeit, in dieser psychischen Beziehung aufgefasst, ist somit das Zeichen im vorzugsweisen und engsten Sinne des Worts. Im Zeichen wird also die Selbstbedeutung der bezüglichen äusserlichen Unmittelbarkeit als solche aufgehoben und bloss als Aeusserliches für die psychische Position bestimmt. Oder es kommt beim Zeichen nicht darauf an, die objektive Aeusserlichkeit selbst zu erfassen, etwa um von ihr zu wissen, oder sie als Zweck des Handelns zu nehmen, sondern sie gleichsam nur als Widerschein der Seelenbestimmung gelten zu lassen. So z. B. verliert die Bewegung der Hand, insofern sie die unmittelbare Singulär-Bestimmung der Seele ausdrückt, für sich selbst zunächst ihre Bedeutung (sie wird nicht als diese leibliche Natürlichkeit ihrer selbst wegen aufgefasst); sie giebt dieselbe ganz an den psychischen Positionsakt hin, welcher sich in ihr veranschaulicht oder als eine sinnliche Bestimmungsweise offenbart.

Sowie das (rein natürlich gesetzte, also psychologisch genommene) Zeichen sich hinsichtlich

der Seelenthätigkeit wesentlich auf die Empfindung bezieht; so hat es nach der reproduktiven Seite hin sein eigenthümliches Korrelat in der Einbildung. In dem Zeichen hat diese, als psychische Thätigkeit ihre nächste und einfache reproduktive Vermittelung. Nur insofern der Einbildung, als Innenbehauptung der Vergangenheit in ihrer ursprünglichen rein gegenwärtigen Unmittelbarkeit, eine entsprechende natürlich bestimmte Aeusserlichkeit zugesellt ward und mit ihr fortwährend in Simultaneität verharrt, kann sie die Gegenwart des Vergangenen wiederholen. Hieraus folgt nicht, dass sie selbst erst das Zeichen producire, vielmehr wird dieses sofort mit der ursprünglichen Produktion der bezüglichen Empfindung gesetzt. So macht z. B. die Einbildung nicht das Zeichen des Kopfnickens bei der Empfindung des Beifalls, sondern dasselbe wird als unmittelbare Aeusserlichkeit der Letztern von dieser selbst immanent producirt und die Einbildung erhält die Vergangenheit einer solchen Beifallsempfindung nur insoweit für die Gegenwart, als das natürliche Zeichen daran geknüpt bleibt. Selbst bei der willkürlichen Bezeichnung dient das nicht blos zur Fixirung der psychischen Absicht, sondern auch dazu (und zwar vorzüglich) dass diese Absicht als eine unmittelbar gegenwärtige in der Seele behauptet werden möge.

Sowie nun die Empfindung unvermerkt und in innerster Kontinuität des psychischen Fortstrebens in die Vorstellung und diese ebenso in den Gedanken übergehen kann, sowie ferner ein Gleiches hinsichtlich der Einbildung, der Erinnerung und des Gedächtnisses stattfindet, sowie deshalb endlich die Reinheit der Empfindung, Vorstellung und des Gedankens, der Einbildung, Erinnerung und

des Gedächtnisses nicht nach dem eigenthümlichen Fürsich psychisch zu unterscheiden und festzuhalten ist; eben so ist es unmöglich, das Zeichen in seiner absoluten Isolirung und selbstständigen Eigenheit den übrigen symbolischen Momenten gegenüber absolut zu bestimmen. Auch muss dabei die frühere allgemeine Bemerkung berücksichtiget werden, welcher gemäss die untere Symbolik Voraussetzung und Stoffmoment der höheren ist. So findet sich z. B. in der Sprache das Zeichen in dem einfachen Laute wieder, obwohl aus dem sprachlichen Standpunkte schon im eigenthümlich bestimmt und seiner reinen Selbstständigkeit entnommen.

Ueberhaupt kommt es hier nur darauf an im Kontinuum des psychischen Fortschrittes die eigenthümliche Urstelle des Zeichens nachzuweisen. So wenig in der Metamorphose des natürlich-organischen Lebens die inneren Uebergangsmomente jemals mit Bestimmtheit aufgefasst werden können, weil sie in der That als solche nicht sind; ebensowenig darf hinsichtlich der psychischen Metamorphose ein Aufzeigen der Art als wissenschaftliche Forderung gestellt werden.*)

*) Es darf bei Beurtheilung und Würdigung des Obigen nicht ausser Acht gelassen werden, dass darin nur der rein natürliche Gesichtspunkt des Zeichens festgehalten wurde und werden musste. Das absichtliche Zeichen gehört dem Kreise der reflexiven Vorstellung an. Es hat als absichtliches keine psychologische Bedeutung, indem es die Genesis der zeitlichen Seelenwirklichkeit nicht betrifft, vielmehr nur das mögliche Resultat einer bestimmten genetischen Stufe ist. So z. B. das Glockengeläute, das Trompeten, die Fahne u. s. w. Diese Dinge sind als Zeichen Folgen besonderer Reflexion, nicht aber Momente der Seelenmetamorphose. Ausserdem gehen sie zum Theil schon in die Bedeutung des Bildes über, und können hiermit freilich eine psychologische Seite erhalten, allein

Das Zeichen (in seinem dargestellten rein psychologischen und einfach natürlichen Begriffe) unterscheidet sich nach dem an sich möglichen Unterschiede der ganz äusserlich-konkreten Objektivität. Jener Unterschied stellt sich auf dem Grunde der räumlich-zeitlichen Erscheinung dar als Bewegung, Gestalt und Ton (im weitesten Sinne des Worts). Die Zeichen sind somit zu unterscheiden als Bewegungs-, Gestalt-*) und Tonzeichen, zu welchen letztern auch die Stimmzeichen aus dem Standpunkte des natürlichen Lauts gehören. Dieser kann sich nach Massgabe der Bestimmtheit der entsprechenden Empfindung bis zum Schrei steigern. Durch die Artikulation geht er in den Sprachorganismus über, und bildet hier ein eigenes organisches Element.)**

---

dann aus einem andern Gesichtspunkte als dem des einfachen Zeichens. — Auch muss von dem psychologischen Zeichen wohl unterschieden werden, das Anzeichen (eines Objekts), z. B. der Barometerstand hinsichtlich der Witterung u. s. w.

*) In das Gebiet der Gestalt- und besonders der Bewegungszeichen gehört Geberde. Sie ist in ihrer reinen Ursprünglichkeit nur Zeichen, und die Mimik rein für sich hat hier ihre eigentliche Quelle und reine Selbstbedeutung. Die Kunstabsicht nimmt sie schon aus ihrer Selbstbedeutung und behandelt sie als Stoff und Material zur Darstellung freier Idealanschauungen und Gedanken. — Die Psychio- und Pathognomik setzt zunächst und vorzugsweise die reine psychologische Semiotik voraus.

**) Von dem Tonzeichen muss das Tonbild unterschieden werden. In jenem hat der Ton keine Selbstständigkeit der Bedeutung, sondern ist nichts als reine Aeusserlichkeit der Empfindung. Im Tonbilde dagegen behauptet der Ton seine eigene und eigenthümliche Bedeutung, und identificirt sich mit der innern psychischen Bestimmtheit. Mit seiner Bedeutung zugleich stellt er die psychische dar. Daher gehört das Tonbild wesentlich der ikonischen Symbolik, also der zweiten Stufe, der Symbolik der Vorstellung an.

b) Das Bild.

Mit der Vorstellung setzt die Seele den abstrakten Unterschied ihres subjektiven Selbst und der Objektivität. Hiermit wird jeder Seite ihre eigene Realität und Sonderexistenz zugetheilt, jedoch auf dem Grunde der Beziehung jener auf diese. Die der Vorstellung entsprechende symbolische Strebung der Seele wird demnach sowie den Unterschied so auch die Beziehung zwischen der Subjektivität und Objektivität als eigenthümliche Momente in sich vereinigen. Sie wird beides in einer natürlich-entsprechenden konkreten Aeusserlichkeit veranschaulichen, oder sich in der Form des Bildes charakterisiren.

Bei der bildlichen oder ikonischen Symbolik erscheint die Seele in einer gesteigerten Freithätigkeit, indem sie sich als subjektive Allgemeinheit in der Beziehung auf die konkrete Unmittelbarkeit erweiset, und dieses für sich von sich aus als ihr Korrelat setzt.*) Der Ikonismus gehört ebendeshalb in seinem rein eigenthümlichen Gebiete der reflexiven Vorstellung an.

Bei dem Bilde im Unterschiede von dem Zeichen kommt nun zunächst in Betrachtung, dass das äusserliche veranschaulichende Objekt seine eigene Bedeutung nicht bloss für sich habe, sondern auch in der Beziehung auf die subjektive Vorstellung behaupte. Diese hat ferner die objek-

*) Wenn Hegel das Zeichen über das eigentliche Symbol (im engeren Sinne des Worts) stellt und behauptet, dass die Intelligenz als bezeichnend eine freiere Willkühr und Herrschaft im Gebrauche der Anschauung erweise, denn als symbolisirend; so scheint hier der natürliche Modus des Fortschrittes wohl nicht hinlänglich erwogen zu seyn. Vgl. Encyklop. S. 467 und 469.

tive Aeusserlichkeit als ihr Korrelat. Daher wird erfodert, dass die eigenthümliche Bedeutung desselben der Bedeutung der Vorstellung konkret und natürlich unmittelbar entspreche. In dieser Hinsicht schliesst auch das Bild ebensowohl als das Zeichen aus dem rein psychologischen Gesichtspunkte die Willkür aus. Endlich muss die vorstellende Subjektivität jene korrelative Bedeutung der äusserlichen konkreten Unmittelbarkeit als die ihr entsprechende setzen und sich insofern mit ihr identisiren. Durch dieses Letztere wird die objektive Aeusserlichkeit ganz eigentlich zum Bilde, oder zum bildlichen Symbole der Vorstellung. *)

*) Es muss, wie hinsichtlich des Symbolischen überhaupt, so namentlich hinsichtlich des Ikonischen wohl unterschieden werden zwischen dem rein psychologischen, dem logischen und ästhetischen Standpunkte. Die psychologische Bedeutung geht auf die natürliche Beziehung, auf Bestimmung und Ausdruck als solchen, die logische auf Verdeutlichung und reines Verständniss, die ästhetische auf die freie ideale Darbildung in der Form. Logik und Kunst können insofern (wie solches hinsichtlich der Letztern bemerkt worden) das Symbolische zu ihrem Mittel nehmen, aber hiermit hört die symbolische Bedeutung als solche auf. So bedient sich die Logik der Zeichen, selbst des natürlichen, auch des Bildes zur Förderung des Verständnisses, die Kunst zu Stoffmomenten der Form. Ausserdem muss eine eigentümliche logische Symbolik von der psychologischen unterschieden werden. Dahin gehört z. B. die Hypotypose als äusserliche Darstellung des Begriffes, sowohl die paradigmatische, exemplarische (Darstellung des Abstrakten in einer unter ihm enthaltenen unmittelbaren Konkretion,) als auch die schematische (besonders die mathematisch-konstruktive). Dass endlich auch ein wesentlicher Unterschied obwalte zwischen dem symbolischen Bilde und dem (um so zu sagen) sachlichen Bilde, welches ein elementarisches Moment der Vorstellung selbst ist, und der Seele die Existenz der Sache vorhält, bedarf kaum besonderer Bemerkung. Das Abbild ist nur absichtliche Vervielseitigung des Bildes der Sache und gehört daher zur sachlichen oder Existenzial-Bildlichkeit.

Sowie nun das Bild in produktiver Hinsicht der Vorstellung entspricht, so in reproduktiver der Erinnerung; und hier ist es, wo die sogenannte Mnemonik ihre eigentliche psychologische Stelle finden muss. Sie ist die Kunst, die Erinnerung durch die bildliche Symbolik oder den Ikonismus zu vermitteln. Ihre Regeln ergeben sich daher aus dem Wesen der ikonischen Symbolik selbst oder aus der psychologischen Bedeutung des Bildes.

Sowie das Bild das Zeichen voraussetzt, nicht nur zu seiner eigenen Möglichkeit, sondern auch um in vieler Hinsicht an ihm eine Stoffbeziehung zu haben (so nimmt das Tonbild das Tonzeichen als Stoff), ebenso geht das Bild in die Sprache hinüber, wenngleich in veränderter Weise und mit Aufhebung seiner reinen Selbstständigkeit. Die Sprache fängt mit der Zeichenstufe an, geht zur Bildlichkeit hinauf, gleicht beide Beziehungen in dem ganzen Wortsysteme aus und erreicht hierin ihren eigenthümlichen Begriff, ihre adäquate Bedeutung. Sie kann eben deshalb auch nur das Werk des Denkens seyn.*)

Das Bild unterscheidet sich in einer Art von Fortschritte zu höherer Bestimmtheit, womit eigenthümliche Stufen der ikonischen Symbolik entstehen. Das bezügliche Princip liegt

---

*) Das Tonzeichen findet sich z. B. in der Sprache als Laut, aber nicht in reiner Urbedeutung, sondern als Sylbe modificirt, das Tonbild bekundet sich sprachlich in der Accentuation, in dem Wortklange in dem ganzen natürlich-musikalischen Momente, allein bedingt und bestimmt durch das Wort, also durch die eigentliche Begriffsbestimmtheit. — Ausserdem kommen alle bildlichen Beziehungen wie z. B. die einfache Metapher, die Allegorie u. s. w. in der Sprache vor, wiewohl eben unter sprachlicher Begriffsbeherrschung.

in der verschiedenen korrelativen Beschaffenheit der objektiv-äusserlichen Existenzen nach ihrer Beziehung auf die Vorstellung. Man kann diesem nach einen dreifachen Standpunkt setzen, nämlich 1) den der generischen Korrelation oder der Aehnlichkeit, 2) den der inhaltlichen Korrelation oder der Verwandtschaft 3) den der parallelen Korrelation oder den der durchgängigen Identität der Beziehung. Die bildliche Symbolik (der Ikonismus) begreift diesem nach unter sich 1. die Metapher (einfaches Bild), 2. das eigentliche Symbol, 3. die Allegorie. 1) Der generischen Korrelation oder der Aehnlichkeit entspricht, wie so eben angedeutet worden, die Metapher, oder das einfache Bild. Dieses ist wiederum entweder bloses Gestaltbild (plastische Metapher), oder Sinnbild (charakteristische Metapher). So kann die Gazelle blos wegen ihrer Gestalt das Bild plastischer weiblicher Schüchternheit seyn, wegen ihres milden Ausdrucks und ihrer Schüchternheit aber das Sinnbild der Sittsamkeit, der reinen Jungfräulichkeit. In beiden Hinsichten aber ist es nur die Aehnlichkeit die Korrelation der Gemeinschaftlichkeit in der Existenzialform, nicht die wirkliche specifisch-reale Identität,*) welche als Moment des Ausdrucks der Vorstellung gebraucht wird. In den Kreis der einfachen Bildlichkeit oder Metapher fällt alle tropische und figürliche Bezeichnung, insofern in beiderlei Hinsicht das bildliche

*) Von dem Bilde in psychisch-semiotischer Hinsicht muss das blosse Copie-Bild oder das Abbild (Porträt) wohl unterschieden werden, wie bereits bemerkt worden, indem dasselbe einen bloss äusserlichen Zweck hat.

oder metaphorische Moment den Grundcharakter ausmacht und als Vermittelung der Vorstellungsstrebung dient.*) Uebrigens kann die metaphorische Semiotik hinsichtlich des Stoffes ihrer Darstellung drei eigenthümliche Seiten bieten, so, dass zwischen der räumlichen, der zeitlichen und der tonischen Metapher zu unterscheiden ist, nämlich (Raum-, Zeit- und Tonbildlichkeit). Die Raumbildlichkeit befasst unter sich sowohl das plastische als auch das Sinnbild, insofern jenes wie zum Theil auch dieses in der Raumäusserlichkeit bestimmt seyn kann. Zur Zeitbildlichkeit gehört alles schlechthin Begebenheitliche, insofern es als solches die äusserlich-konkrete Veranschaulichung der Vorstellung aus dem natürlich-unmittelbaren Standpunkte zu vermitteln geeignet ist. Auf der Zeitbildlichkeit beruhet der Mythus. Er ist eine kontinuirliche Zeitbildlichkeit und zwar aus dem Gesichtspunkte der Sinnbildlichkeit. Die zeitlich-begebenheitliche ist in ihm nicht blos Darstellungsmittel, sondern seine eigenthümliche historische Bedeutung wird zugleich als expressive Aehnlichkeit einer Vorstellungsreihe gesetzt.**) Die Tonbildlichkeit

---

*) Dass hierbei der bloss ästhetische Zweck von der psychologischen Beziehung unterschieden werden müsse, ist für sich klar. Doch setzt der ästhetische Ikonismus den psychologischen nothwendig voraus.

**) Der Mythus rein für sich ist noch keineswegs Allegorie, kann aber, wie das einfach Bildliche überhaupt, zur Allegorie erhoben werden. Seine eigenthümliche psychologische Stellung hat der Mythus daher (plastischer oder sprachlicher) unter der Kategorie der einfachen Zeitbildlichkeit. So ist das mythische Verhältniss des Zeus an und für sich nur einfache Gesichtsmetapher; das göttliche Leben wird zunächst blos aus dem Standpunkte der Aehnlichkeit mit dem menschlichen zusammen-

aus dem Gesichtspunkte der blosen bildlichen Stoffartigkeit beruhet darauf, dass der Ton in seiner zeitbestimmten Formalität natürlich äusserlicher Ausdruck von Vorstellungen seyn kann. Er hört hiermit auf, bloses Zeichen zu seyn; denn ihm bleibt seine Bedeutung in dem Dienste der Vorstellung. Der Ton, insofern er wegen seiner entsprechenden Aehnlichkeit mit einer bezüglichen Gefühlsanschauung als deren Ausdrcuk gesetzt wird, wie z. B. das Glockengeläute als Ausdruck der christlichen Erhebung zum Jenseits, zur Idealität des Göttlichen, also eben das Tonbild ist etwas ganz Anderes, als das Tonzeichen, der Ausdruck rein unmittelbarer Empfindung der Freude und des Schmerzes. Das Tonbild kann nun bald blos plastisches Tonbild seyn, bald sinnbildliches. Auf der Tonbildlichkeit in beiderlei Hinsicht beruhet die Musik, insofern sie aus dem reinpsychologischen, aber noch nicht aus dem eigentlich ästhetischen oder Kunststandpunkte aufgefasst wird. So wie die Kunst sich am Bilde und in dessem Kreise überhaupt Stoff und Mittel ihrer freien Darstellung nehmen kann; so auch in Bezug auf Musik. In der ursprünglichen Bedeutung ist die Musik blos symbolisch, und sie gehört insofern in die psychologische Wissenschaft. Die Kunstseite derselben muss indess diese psychologisch-symbolische nothwendig voraussetzen und sich nach Behandlung und Zweck darauf wesentlich beziehen. *)

---

gestellt. Sobald aber darin ein Parallelismus von Begriffen beziehungsweise dargestellt werden soll, würde der Mythus in die Allegorie übergehen.

*) Gleiches gilt von der Mimik (wie schon bemerkt) und von der Plastik aus dem Kunststandpunkte. Die Psychologie legt überall den Grund.

2) Der inhaltlichen Korrelation oder der verwandschaftlichen Gegenseitigkeit entspricht das Symbol vorzugsweise (das Symbol im engeren Sinne des Worts). Seine Eigenthümlichkeit besteht, näher betrachtet darin, dass der konkrete Inhalt der äusserlichen Anschauung specifisch identisch ist mit dem allgemeinbestimmten Inhalte der Vorstellung, oder dass die subjektiv-allgemeine Bestimmtheit sich gerade an der entsprechenden Identität der Inhaltlichkeit der veranschaulichenden Aeusserlichkeit ausdrückt. So ist der Nil mit seinen eigenthümlichen natürlichen Verhältnissen zu der Fruchtbarkeit Egyptens nicht das einfache Bild, sondern das Symbol der Agrikulturgeschichte jenes Landes. Er ist Ursache derselben, er enthält sie gewissermafsen. So ist der Lingham ein Symbol der naturreligiösen Auffassung der Schöpfung, weil es in seiner Anschaulichkeit den gleichen Inhalt hat mit dieser subjektiven Auffassungsweise selbst. Das Symbol kann die metaphorische Bildlichkeit in sich aufnehmen, aber ohne dass diese in ihm selbstständig beharrt.

3) Der parallelen Korrelation oder der durchgängigen Identität der Beziehungen entspricht die Allegorie. Ihr eigenthümliches Wesen beruhet demnach nicht bloss darin, dass, wie oft gesagt wird, eine Reihe zusammenhängender Bilder eine Vorstellungsreihe veranschaulicht, sondern dass die Veranschaulichung der subjektiven Idealität in der Bedeutung des äusserlich-konkreten Objektiv-Parallelismus vor sich gehe. Die Allegorie ist die höchste Stufe des Ikonismus, weil in ihr die Vorstellungen sich als eine allgemeinbestimmte Kontinuität darstellen und so an die Grenze des Gedankens treten. Als die höchste Entwickelung der ikonischen Symbolik nimmt sie die unteren

Stufen in sich auf, und gebraucht sie als Mittel. So enthält sie das eigentlich Metaphorische wie das Symbol. Die Mythe von Isis und Osiris ist Allegorie, nicht blos einfacher Mythus. Denn in ihm kommt es ganz eigentlich auf die Bedeutung der parallelen Beziehungen an, nicht auf das blos Aehnliche in der begebenheitlichen Anschauung. Es enthält aber jene Darstellung das eigentlich Bildliche wie das eigentlich Symbolische dagegen ist die Erzählung von dem Sündenfalle beim Moses einfache Bilddarstellung, rein einfacher Mythus. Die schöne milesische Dichtung „Amor und Psyche" beim Apulejus ist wesentlich Allegorie; Bild und Symbol sind hier gleichfalls nur Stoff für die Entwickelung des Parallelismus der Beziehungen.

Die Allegorie kann seyn α) plastische Allegorie, wie z. B. in den Münsterkirchen des Mittelalters, welche in ihren ganzem Baue den Parallelismus darstellen von dem idealen Zusammenhange in den christlich-dogmatischen Grundvorstellungen jener Zeit. β) Geschichtliche Allegorie, wie z. B. die meisten biblischen Gleichnisse, viele Mythen der orientalischen Religionen (der philosophische Mythus von Ormudz und Ahrimann im Zend-Avesta)*) γ) Charakterallegorie, wie z. B. das Gedicht Reinecke Fuchs und zum Theil die äsopische Fabel. δ) Lebensallegorie, wie das Leben Jesu, welches die tiefsinnigste Allegorie darstellt des idealen Verhältnisses der Menschheit zu Gott. Man kann sagen, dass insofern durch das ganze Christenthum ein allegorischer Grundzug hindurchgeht.*)

*) Die Parabel ist ihrem eigenthümlichen Begriffe nach Allegorie.

*) In das Gebiet des Ikonismus fällt auch die Hieroglyphik. Sie gehört zunächst und vorzugsweise der meta-

c) Die Sprache.

Sie ist die Symbolik des Denkens, insofern dieses nicht als ein abstraktes für sich gesetztes Verhalten der Seele gilt, sondern als die Innensammlung aller psychischen Bestimmtheiten in der Einheit der allgemeinen subjektiv-freien Selbstbestimmung. Daher enthält das Denken die sinnlichen, wie die reflexiven Vorstellungsmomente, aber in einer höher bestimmten Durchdringung. Die Sprache ist die unmittelbare Aeusserlichkeit des Denkens in dem angedeuteten Sinne. Aber eben weil die Sprache jenen lebendigen Kontext des psychischen Lebens, wie ihn das Denken bestimmt, objektiv zu äussern hat; so muss sie selbst mit diesem Denken lebendig verbunden seyn, oder den lebendigen Parallelismus desselben darstellen. Hieraus ergiebt sich sofort, dass die Sprache die Identität der Innenbestimmtheit und der Aeusserlichkeit nach ihrer Immanenz enthalten müsse. Dieses kann hinwiederum nur dadurch möglich werden, dass das Denken die Sprache als seine selbstproducirte organische Objektivität setzt, wozu gehört, dass das organische Stoffmoment in einem ursprünglich- und immanent-einheitlichen Verhältnisse zu ihm steht und seine Innenbewegung nach ihrer lebendigen Kontinuität objektiv konkret darzubilden natürlich geeignet ist. Nur die Stimme hat diese Eigenschaft und sie ist deshalb das wesentliche Stoffmoment der Sprache. Hiermit ist nun der allgemeine Unterschied angedeutet, welcher zwischen dem blosen Zeichen, dem Bilde und der Sprache stattfindet.

---

phorischen Bildlichkeit an, und ruhet in ihrer eigentlichen Bedeutung nicht auf Willkür, sondern auf natürlichen Beziehungen.

Obwohl ohne Denken keine Sprache seyn würde, weil ohne dasselbe das Princip wahrhaft immanenter Einheit der subjektiven Allgemeinbestimmtheit an sich selbst und mit ihrer konkreten Selbstäusserlichkeit mangeln würde; so folgt daraus nicht, dass gleich zum Anfange und zur ersten Weiterbildung der Sprache der logisch selbstständige Gedanke als solcher mitwirken müsse. Aber so viel ist gewiss, wo immer eine Sprache sich als äusserliche Selbstorganisation der Subjektivität geben will, waltet in ihr das denkende Moment als das eigentliche Bildungsprincip. Es muss nämlich bei der Sprachbildung überhaupt die Bedeutung der psychischen Metamorphose festgehalten werden. Sowie erst die untern psychischen Bestimmtheiten daseyn müssen, bevor die höheren entstehen können, die an ihnen zugleich ihre Basis wie ihren Stoff haben; so muss sich auch in dem Sprachprocesse zunächst das Moment der reinen sinnlichen Einzelheit, dann das des Unterschieds und der mannichfaltigen Beziehungsweisen der Vorstellungen geltend machen, ehe das Denken die allgemeine Immanenzeinheit und das organische System mit Bestimmtheit entwickelt und hervorbildet. So wie aber in der Sinnlichkeit dasselbe subjektive psychische Urprincip (welches die freie Geistigkeit ist) wirkt, wie in dem Vorstellen und Denken, wie daher auch dieses in jenen untern Positionen schon als das eigentliche Entwickelungsmotiv thätig ist und empordringt; so waltet in der That auch schon in den ersten Sprachanfängen der Denkkeim als Bildungstrieb und beginnt schon in ihnen zu höherer organischer Bestimmtheit aufzustreben.*) So entsteht denn

*) Es wird nach Obigem der sinnigen Vergleichung und Erwägung kein Räthsel oder Widerspruch seyn, dass die

die Sprache unmittelbar mit der Entwickelung der eigentlich subjektiven Selbstbestimmung, also mit den ersten Spuren der psychischen Selbstthätigkeit. Ihr Anfang fällt in die unbemerk- und ununterscheidbare Uebergangslinie zwischen der reinen unmittelbaren Singulareinheit des Subjekt-Objekts oder der reinen Empfindung und der Vorstellung. Der erste artikulirte Laut, sey er auch noch so einfach, bekundet jenen Anfang; denn die Artikulation ist schon eine subjektive Produktion, nicht mehr einfache unmittelbare Stimmgegebenheit. In ihr tritt der Laut aus seiner Zeichenbedeutung unter das Princip der Sprache, in der Wortbildung und Wortentwickelung.

So wie die Sprache in ihrer vollen Begriffsbestimmtheit hinsichtlich der produktiven Metamorphose der denkenden Selbstthätigkeit entspricht, so hinsichtlich der reproduktiven dem Gedächtnisse. Dieses, als die innerste Selbstbehauptung und Bezugstrebung aller psychischen Bestimmungen in der subjektiv-freien Macht des Denkens, muss die ganze eigenthümliche Bestimmtheit der produktiven Ausbildung an sich tragen; denn es ist ja diese selbst, nur in ihrer

---

Sprachen der Völker auf einer noch nicht erreichten freien Denkbildungsstufe eine vielseitigere und in ihren einzelnen Formen bestimmtere Grammatik haben können, als die logisch-ausgebildeten, ebenso dass in dem Fortgange einer und derselben Sprache die früheren Bildungsepochen, die späteren an grammatikalischem Reichthum übertreffen mögen. Interessante Bemerkungen hierüber s. bei W. v. Humbold (über den Dualis, desgleichen in den Abhandlungen der Berliner Akademie von 1820.) Hinsichtlich der grammatischen Vielseitigkeit in unserer deutschen Sprache auf ihren untern Stufen bietet die treffliche Grammatik von Jak. Grimm fruchtbare Vergleichungspunkte dar.

kontinuirlichen subjektiven Selbstheit. Die Sprache gehört zu jener Bestimmtheit der Ausbildung; sie ist ein wesentliches Moment derselben. Wie das Lebensprincip in dem Organismus sich selbst hat und durch ihn sein Wirken vollzieht; so besitzt die subjektive Freithätigkeit in der Sprache nur ihre adäquate Selbstanschaubarkeit. Das Gedächtniss würde demnach ohne Sprache sich selbst nicht entsprechen; es würde ihm die adäquate Selbstanschaulichkeit seiner subjektiven Kontinuität fehlen. Die Sprache ist somit keinesweges das Produkt der Einbildungskraft und fällt überhaupt weder nach Ursprung noch Fortbildung unter diese Kategorie; sie gehört hierher nur insofern, als die Einbildung ein Moment der höheren Reproduktion ist. Dass in den Sprachen die Begriffsausdrücke meistens eine metaphorische Beziehung haben, indem die Gedanken an sinnlich-anschauliche Wortbestimmtheiten geknüpft werden, (wie z. B. das Wort „Begriff" selbst), beweiset nur scheinbar für die Sprachproduktivität der Einbildung. Denn theils sind es nicht die Worteinzelheiten, welche die Sprache ausmachen, sondern das kontextuelle System, theils ist das sinnlich anschauliche Element dadurch, dass der Gedanke sich seiner bemächtiget, nicht mehr selbstständig, sondern er hat gewissermafsen nur die Gleichgültigkeit des Stoffs. Nur darf nicht unbemerkt bleiben, dass in einem solchen Organismus, wie ihn die Sprache darstellt, nichts gleichgültig und absolut stoffartig oder abstrakt geschieden ist. Weshalb denn selbst die metaphorische Beziehungsweise ihre Denkbedeutung hat, und insofern auch eine eigenthümliche Charakteristik der nationellen Denkbestimmtheit darstellt. Das rein äusserliche Auffassen und Wiedergeben einer Wortsumme oder einer

Redeform hat weder mit dem Denken, noch mit dem eigentlichen Gedächtnisse etwas gemein; diese Operation ist freilich nur ein Resultat der Einbildung und Erinnerung, wobei es nicht auf die inhaltliche Bedeutung der Sprache, überhaupt nicht auf die psychische Innerlichkeit und Genesis, sondern nur auf die abstrakte Selbstäusserlichkeit des Worts, auf den Namen als solchen, ankommt.*)

Genauer ist nun die Sprache zu erklären als der logisch-bestimmte Organismus in den Artikulationen der Stimme. So wie die logische Subjektivität (nach ihrer psychologischen Genesis) die sinnliche und reflexivstellende voraussetzt und nothwendig in sich hat; so muss auch die Sprache, wie schon bemerkt worden, das natürliche Zeichen- und Bildmoment der Stimme (den reinen Laut wie den eigentlichen Ton) in sich haben, aber beide nicht in ihrer abstrakten Selbstständigkeit und Isolirung, d. h. nicht mehr als Zeichen und Ton, sondern eben als subjektiv-bestimmte organische Glieder des organischen Totalsystems der Worte oder als wortbestimmte Stimmerscheinungen. In der Sprache können daher ebensowohl Empfindungen und eigentliche Vorstellungen, als reine Begriffe ihren adäquaten Ausdruck haben und zwar nach ihrem Verhältnisse unter sich selbst, also nach ihrer subjektiven Innengegenseitigkeit.**) Das

---

*) In gewissen Zuständen, wo die Denkthätigkeit gebunden scheint, wie z. B. im Traume, im magnetischen Schlafe u. s. w. reproducirt sich die Sprache blos im Elemente der Einbildung und Erinnerung.

**) Auch bei der Sprachbetrachtung muss der psychologische Gesichtspunkt wohl unterschieden werden von dem abstrakt-logischen. Aus diesem letzteren wird die Sprache zunächst nicht nach ihrem genetischen Verhältnisse und nach ihrer Beziehung auf die psychische Metamorphose aufgefasst, sondern

Wort aber, als logisch-gesetzte Stimmartikulation, bildet immer das Wesen der Sprache.

Dass und wie nun die Sprache an und für sich, oder als reines Wortsystem, von dem Gesange an und für sich, oder als reinem Tonsysteme, unterschieden sey, leuchtet von selbst ein. Im Gesange ist der Ton Bildausdruck der Seele und zwar in natürlicher, nicht willkürlicher Beziehung; der Ton bleibt Ton und behält seine eigenthümliche Bedeutung. In der Sprache dagegen giebt er seine reine Tonbedeutung auf und erscheint als blose konkrete Figur des Begriffes. Daher setzt auch der Gesang an und für sich keineswegs das Denken voraus, während ohne dasselbe die Sprache in ihrem eigenthümlichen Wesen nie verwirklicht werden könnte. Wie übrigens die höhere Bildungsstufe der Seele die untern in ihrem lebendigen Rückwirken auf sie und durch das Insichaufnehmen derselben bedingt, und als Momente höherer Bezüglichkeit darstellt; so wird und muss das Tonbild, also auch der Gesang, durch die höhere subjektive Bestimmtheit und selbst (in mancher Hinsicht) durch die gesteigerte Sprachbildung einen bedeutsameren Charakter annehmen. Ebenso kann auch die Sprache die Toneigenthümlichkeit als besondere Färbung annehmen, das Wort kann zugleich Klang und Ton haben, allein nur als Nebensache, als eine untergeordnete Beziehung.

Aus dem Begriffe der Sprache folgt die nothwendige Weise ihres Ursprungs. Die verschiedenen Ansichten, welche sich desfalls ausgesprochen haben, bleiben hier nach ihrer besondern Gel-

---

nach ihrer Bestimmung, die Darstellung des Gedankens, die Vermittelung des objektiven Verständnisses der subjektiven Innerlichkeit zu seyn.

tung billig unberücksichtiget*). Es genügt an der Bezeichnung dessen, was die vorliegende Betrachtung als solche mit sich bringt. Diesem nach ist die Sprache das reinste Selbstprodukt der subjektiven Selbstthätigkeit, oder der psychischen Freiheit. So wesentlich wie diese die Wirklichkeit der Seele der Naturobjektivität gegenüber ausmacht, eben so wesentlich hat sie an der Sprache das konkret äusserliche, mit ihr unmittelbar zu setzende Moment ihrer organisch fortschreitenden Selbstbestimmung. Es müssen nun aber bei der Sprachbildung nach ihrer natürlichen Ursprünglichkeit dreierlei Bedingungen anerkennt werden, nämlich das eigentlich bildende Princip, der Bildungsstoff und die Vermittelung ihres Bildungsprocesses.

Was das sprachbildende Princip angeht, so muss dasselbe in dem subjektiv-geistigen Urmomente der Seele selbst gesucht werden, oder es fällt vielmehr mit diesem schlechthin zusammen. Denn die Sprache ist ja der reine äusserlich-konkrete Selbstorganismus des geistigen Princips in seiner zeitlich-bestimmten Entwickelungswirklichkeit. Hierin liegt dann auch der allgemeine Sprachformalismus, welcher die wesentliche Grundmethode der psychischen Selbstthätigkeitsbestimmung an sich darstellt**).

---

*) Die bezüglichen Hypothesen, z. B. die der Nachahmung der Naturtöne, der willkürlichen Uebereinkunft, der absichtlichen Empfindung und der göttlichen Offenbarung dürfen wohl als bekannt vorausgesetzt werden. Sie alle sind Folgen mangelhafter psychologischer Theorien oder unfreier beschränkter Anwendung ihrer etwa sonst richtigen Resultate.

*) Es ist falsch, das sprachformale Moment einzig und allein in dem abstrakten Logismus finden zu wollen. Sowie dieser an und für sich in der Seelenmetamorphose gar nicht

Der Bildungsstoff der Sprache ist zunächst die physische Stimmanlage, welche, wie die Hände zum freien äusserlichen Werke, von der Seele aus allmälig bestimmt wird. Aus diesem Gesichtspunkte beruhet die Sprache auch zugleich auf den physischen Gehörverhältnissen. Weiter bildet sich der Sprachstoff aus der äusserlichen Naturumgebung. Diese wird von dem formalen Bildungsprincipe in den Bestimmungsprocess der Stimmmodifikationen aufgenommen, aber nur insofern, als sie eigenthümliche Motive der Stimmformirung enthalten kann. Es gehören nun hierher nicht blos die Gehörwahrnehmungen, sondern auch die Anschauungen des Gesichts und die verschiedene Gesammtauffassung der Naturerscheinungen überhaupt. Daher erfolgt aus der Verschiedenheit der besondern Naturumgebung einerseits, andererseits aber auch aus der eigenthümlichen Anschauungsweise und Vorliebe für diese oder jene Manifestation der an sich gleichen Naturgestalten und Naturereignisse zum Theil die Eigenthümlichkeit einzelner Sprachen. Als ein wichtiges Stoffmoment endlich muss noch die Geschichte und das äusserliche Leben anerkannt werden. Aus beiden ergeben sich Erscheinungen, welche nicht blos mittelbar, d. h. indem sie die Vorstellungen besonders richten, sondern auch unmittelbar, d. h. als äusserliche Anschauungsmomente, in die sprachliche Plastik übersetzt werden. Insofern die Seele alle diese Stoffmomente bildend in den Organis-

---

existirt, so kann er auch nicht Bildungsprincip der psychologisch-genetisch zu bestimmenden Sprache seyn. Durch ihn könnte höchstens eine absolut logisch-formale, eine abstrakte Allgemein-Sprache gebildet werden.

mus der Sprache umsetzt, erscheint sie in dieser besondern Thätigkeit als Sprachsinn, der sich in verschiedenen Graden und nach verschiedenen Richtungen eigenthümlich charakterisiren kann.

Die Vermittelung des Sprachursprungs oder der Sprachmöglichkeit zur Wirklichkeit liegt in dem Verkehre. So wenig ohne diese Bedingung eine freie Innenentwickelung der Seele überhaupt möglich ist, ebenso wenig eine eigentliche Sprache. Es liegt in dem Begriffe der subjektiven Freiheit, als der unendlichen Allgemein-Bestimmungsthätigkeit, dass sie ihre Wirklichkeit nicht in der reinen Individualität des Einzelnen haben kann. In dieser Einzelform hat sie zunächst blos die bestimmte Existenz, aber nicht unmittelbar den nothwendigen Inhalt ihrer Macht. Als freie Einzelheit muss diese aus ihrer reinen Sonderheit herausstreben, um ihre Existenz mit jeder andern Freiexistenz zugleich zu setzen. So bildet das Zusammenwirken der freien Individuen die eigentliche Welt der Freiheit und diese konkrescirt wiederum in der Einzelheit. Das organische Gesammtleben ist auch hier so Produkt als Princip des organischen Gliedlebens. Ohne Verkehr würde deshalb auch die Sprache kaum über die Lautbezeichnung und Tonbildung, über den einfachen natürlich-unmittelbaren Stimmausdruck der Empfindung und den reinen Naturgesang hinausgehen.

Sowie nun der erste Ursprung der Sprache gleichsam ein natürliches Selbstprodukt der Seele ist; so auch ihre Fortbildung im Allgemeinen. Denn selbst die absichtliche Behandlung der Sprache von Seiten der Schriftsteller und Grammatiker darf keine willkürliche seyn, sondern muss die eigenthümliche psychologische Urbe-

stimmtheit derselben berücksichtigen. Hierin deutet sich das Gesetz der Analogie an, welches bei keiner Sprachbildungsoperation unbeachtet bleiben darf.

Die Fortbildung der Sprache ist eine organische, weil diese selbst nur einen Organismus darstellen kann. Eben damit waltet auch in ihr die Metamorphose. Sowie nun die Subjektivität oder die psychische Geistigkeit das Grund- und Urprincip der Sprachmöglichkeit und Sprachwirklichkeit überhaupt ist; so muss auch die Metamorphose der Sprache auf die der psychischen Subjektivität gegründet seyn. Die Entwickelung der Sprache also, sey es einer bestimmten einzelnen oder der Sprache überhaupt durch die Beziehung der einzelnen Sprachen, als eben so vieler organischen Glieder, unter einander, bietet daher wesentlich drei Stufen, eine sinnliche, eine verständige und eine vernünftige. Das Verhältniss dieser Sprachstufen unter sich, ihre innere Kontinuität, geht parallel mit den Stufen der subjektiven Innenentwickelung der Seele selbst. Im Allgemeinen wird daher der sinnliche Standpunkt der Sprache den Charakter des vielheitlichen Unterschiedes sowie der konkreten Bestimmtheit in den Sprachformen, dabei den der bildlichen Anschaulichkeit, Beweglichkeit, Frische und Naturkräftigkeit darstellen, während der verständige das Streben nach Unterordnung der vielheitlichen Formen unter das Gesetz allgemeiner Einheit, überhaupt nach möglichster abstrakter Systematisirung offenbart, der vernünftige aber die immanente Ausgleichung der Mannichfaltigkeit in ihrem innern unterschiedlichen Bezuge selbst anstrebt und dabei die freie Innenbewegung der Sprachbeziehungen unter dem Principe der freien

denkenden Innenbestimmung der Seele gelten lässt. Die Vernunftbildung der Sprache stellt daher die sinnliche Beweglichkeit und anschauliche Vielseitigkeit sowie den Bezug der Ordnung zugleich dar, doch so, dass jene Momente der Sinnlichkeit wie dieses Gesetz der Ordnung von der Macht der Freiheit durchdrungen erscheinen, welche hiermit sowohl ihre besondere Selbstständigkeit als auch ihre abstrakte Gegenseitigkeit aufhebt und die Einheit des organisch entwickelten Geistes als das durch alle Momente hindurch strebende Bestimmungsprincip bethätiget.*)

Die historischen Erscheinungen in Betreff der Identität der Sprachen bei der vielseitigen Verschiedenheit derselben dürften in dem Vorstehenden hinlängliche Voraussetzungen für ihre psychologische Erklärung finden. Die allgemeine Methode psychischer Metamorphose ist

*) Es ist schon bemerkt worden, wie hinsichtlich der Kultur untergeordnete und mehr oder minder an die Wildheit grenzende Völker eine in grammatischer Beziehung auffallende Sprachsinnigkeit bekunden mögen. Allein daraus darf nicht der Schluss gezogen werden, dass darum ihre Sprachen in Absicht auf ihren geistig-organischen Werth vollkommener seyen, als die Sprachen der höchst gebildeten Nationen, welche jene Sprachsinnigkeit mit dem Gedanken durchdrungen und damit auf die Geistesfreiheit zurückgeführt haben, wodurch sie erst ihre höhere Bedeutung, ihren vernünftigen Sinn erhalten haben. So wenig daher jene Sprachen (von denen wir ohnedies oft nicht wissen können, welche historische Vorzeit geistiger Kultur in ihnen vielleicht nachwirkt) als unbedeutend neben den höher gebildeten zu betrachten sind, ebensowenig dürfen sie diesen wegen ihrer natürlichen Lebhaftigkeit und Reichhaltigkeit vorgezogen werden. Der wahre Reichthum einer Sprache ist die Selbstmacht des Geistes, über den inhaltlichen Sprachschatz freie Bestimmungsthätigkeit auszuüben und die einfachen Elemente auf mannichfaltige Weise nach dem Bedürfnisse der übersinnlichen Gedankennüanzirung organisch-plastisch behandeln zu können.

überall dieselbe; auch hat die Naturumgebung bei allem Unterschiede in ihren besondern Gestaltungen doch eine typische Gleichheit, und endlich ist das urbestimmte Verhältniss der Subjektivität zur objektiven Stoffgegebenheit schlechthin identisch; Motive genug für die Grundähnlichkeit der Sprachen, deren Verschiedenheit als ein unmittelbar nothwendiges Resultat der eigenthümlichen Bestimmungsweisen der sich isolirenden oder doch in besonderer Konkretion darstellenden Nationalitäten, der unterschiedenen Naturbezüge, Schicksale, Lebensstrebungen u. s. w. anerkannt werden muss. Dass historische Gegenseitigkeit hierbei vielfache Mitbestimmung ausgeübt, wer möchte es läugnen, wer aber auch wagen, jene etwaigen Beziehungen bloss nach dem Sprachhabitus selbst schlechthin zu würdigen. *)

Mit der psychologischen Erklärbarkeit der Sprachidentität in dem Unterschiede der Sprachen fällt die Hypothese von einer historischen Ursprache, wenigstens als eine in dieser Hinsicht unnütze, von selbst weg. Eine allgemeine Logik der Sprache aber als Ursache darzustellen, ist unpassend, indem ja hier eingentlich keine Sprache ist, sondern nur eine abstrakte Beziehung

*) Kaum dürfte es nöthig seyn, hier der bekannten Kontroverse zu gedenken, ob es für die menschliche Kultur zuträglicher sey, dass mehrere Sprachen statt einer Allgemeinsprache existiren oder umgekehrt. Die wahre Psychologie weiss, dass mehrere Sprachen zur allseitigen Entwickelung der Menschheit, die aus den verschiedensten Standpunkten ihre Richtungen versuchen muss, wesentliches Erforderniss sind. Der Gesichtspunkt des Geschäfts, also der reinen praktischen Gemeinnützigkeit, ist nicht der des lebendig-freien Geistes der in ihm wurzelnden und mit ihm wachsenden Humanität.

der allgemeinen Sprachidee auf die Allgemeinformen ihrer möglichen Wirklichkeit, höchstens eine Art Philosophie der Sprache, indess eben so wenig eine Ursprache, als die Philosophie des Staats ein Urstaat, oder eine philosophische Kosmologie eine Urwelt genannt werden kann. Aber selbst zu einer wahren philosophischen Urkonstruktion der Sprache gehört etwas mehr als ein abstrakter Logismus in gleich abstrakter Anwendung auf den Sprachbegriff. Sie würde erfordern eine vollständige Nachweisung des innern Zusammenhangs der gesammten psychischen Metamorphose und des Sprachorganismus, so dass die subjektive Produktivität und die Objektivität des Produkts als eine möglichst reine Gleichung erschiene; wobei ausserdem noch die physischen und physiologischen Grundbedingungen der Sprachbildung ihre wesentliche Berücksichtigung finden müssten. Dass eine solche Sprachphilosophie zu den höchsten Aufgaben des wissenschaftlichen Geistes zu rechnen sey, dass dieser Aufgabe aber durch die mehrfachen Versuche einer so genannten allgemeinen Grammatik und ähnliche Werke noch keinesweges entsprochen worden, dass endlich die rühmlichen und ergiebigen linguistischen Studien der neueren Zeit als die willkommensten und bedeutsamsten Vorarbeiten für eine genügendere Lösung jenes philosophischen Problems gelten können, muss hier gleichmässig behauptet und anerkannt werden. *)

*) Dass die reine Naturexistenz als solche der Sprache unfähig sey (d. h. der organischen Produktion derselben, womit die selbstlose Wiederholung fertiger Worte nicht zu verwechseln), ist aus Allem klar und schon von Chrysippus sehr bestimmt und richtig bemerkt worden. Auch verdient desfalls Aristoteles *de interpret.* 23 Vergleichung.

Die sogenannte Schriftsprache gehört kaum in den Kreis psychologischer Betrachtung. *) Sie hat zunächst nur die Bedeutung der willkürlichen Bezeichnung und ist insofern für die Sprache etwas ganz Gleichgültiges; womit ihr indess nicht alle Möglichkeit psychologischer Beziehung abgesprochen werden soll. Zuvörderst ist sie in dieser Hinsicht insofern bedeutsam, als sie dient, die Sprachsymbolik als ein psychisches Innenprodukt sich selbst äusserlich zu setzen und damit für sich zu fixiren und ihr eine bestimmte Geschichte zu vermitteln. Eine weitere psychologische Bedeutung kann die Schriftsprache darin annehmen, dass sie, obwohl an und für sich bloss willkürlich bestimmbar, doch oft ein natürliches Urverhältniss zwischen ihrer Zeicheneigenschaft und der Spracheigenschaft gestatten kann. Dieses ist zunächst der Fall mit der hieroglyphischen Schrift, welche, wie bereits früher im Vorbeigehen bemerkt worden, in ihrem eigentlichen Begriffe die Metapher zu ihrer Grundlage hat. Die phonetische Schrift kann auf einer ähnlichen Naturbeziehung beruhen, insofern sie nämlich etwa die den Sylbentönen entsprechenden Gestaltbilder (Klangfiguren) als Zeichen jener Töne selbst nimmt. **) Die eigentliche Buchstaben-

*) Vergleichung verdient über diesen Gegenstand vorzüglich W. v. Humboldt, Ueber die Buchstabenschrift und ihren Zusammenhang mit der Sprache. In den Abhandl. der Akadem. 1822.

**) In dieser Hinsicht ist merkwürdig, was Carus (Vorlesungen über Psychologie) S. 121 und 122, nach Krapp anführt. Ein Chirokesen-Häuptling soll nämlich eine Schriftsprache für seinen Stamm in folgender Weise erfunden haben. Er suchte nämlich, durch seine Beobachtungen über das Lesen der Europäer veranlasst, alle verschiedenen Klänge durch entspre-

schrift, als blose Lautbezeichnung, hat wohl den geringsten psychologischen Sinn, indem gerade bei ihr die Willkür als Bestimmungsprincip gelten kann, dagegen erweiset sie einen viel höheren Grad freier Kombination und Herrschaft. Sie ist insofern auch viel eher ohne Beeinträchtigung psychischer Interessen einer Allgemeinheit fähig als die Sprache selbst.

ZWEITER ABSCHNITT.

Von den Grundformen der Seelenthätigkeit, oder von den psychischen Grundfunktionen.

Obwohl die Seele in Absicht auf ihre Thätigkeit als eine rein einfache substanzielle Urkraft anzuerkennen ist, welche in sich alle Besonderheit fertiger Vermögen schlechthin ausschliesst; so muss sie dennoch in ihrer zeitwirklichen Darbildung oder in ihrem endlich-unendlichen Selbstbestimmungsprocesse verschiedene Weisen darstellen. Denn eben als endlich-bedingtes Fortschreiten in der Bethätigung der unendlichen Positivität ihrer Freiheit an der Objektivität des Daseyns kann sie dieses nicht auf einmal und in einer einzigen Form auf sich beziehen und von sich aussetzen, sondern eben nur in der Weise mehrfacher Richtungen ihrer einen Urselbstthätigkeit. Diese un-

chende Figuren nach zu bilden. Er machte nach und nach 200 solcher Bilder, welche er später auf 68 zurückführte. Diese Bezeichungsweise der Vorstellungen nannten die Wilden, wie die buchstäbliche Gedankendarstellung der Europäer, das Blattreden.

terscheidbaren Selbstrichtungen mögen Funktionen der Seele genannt werden.

Der Unterschied der psychischen Funktionen ist nun aber keine zufällig vorhandene Mannichfaltigkeit, sondern wird von dem Urverhältnisse der geistigen Subjektivität zur objektiven Daseynlichkeit begründet. Die geistige Subjektivität muss sich dieser gegenüber als die Selbsterhebung der freien Allgemeinheit in Beziehung auf die gegebene Unmittelbarkeit der Einzelheit erweisen. Denn nur als diese Freiheit hat er ein eigenes substanzielles Wesen im Unterschiede von dem der Natur, welche ewige reine oder absolute Gegebenheit und reale Unmittelbarkeit bleibt. Die Selbstbestimmung des freien Allgemein-Strebens an der Selbstobjektivität des Seyns kann nach dem Urbegriffe der Daseynlichkeit, welchem gemäss diese als das immanente System unendlich vieler Substanzen gedacht werden muss, nur eine dreifache Grundrichtung annehmen. Denn jenes System selbst bietet der subjektiven Beziehung nur drei wesentlich eigenthümliche Sondermomente, nämlich das Moment seiner absoluten Positivität als solcher, das Moment der absoluten Zweckmässigkeit und das der absoluten Einheit beider in der Unmittelbarkeit der wirklichen Existenz, oder als Moment der formwesentlichen Einheit. Die subjektive Freiheitsrichtung oder die Selbstbestimmungsthätigkeit des Allgemeinen in der Wirklichkeit erweiset sich somit nothwendig in jenem Unterschiede der Beziehung und bietet daher auch drei unterscheidbare Formen, welche zu bezeichnen sind als A. Intelligenz, B. Wille und C. Phantasie. *) Da dieselben

*) Siehe oben 1r Thl. Ontologie des Geistes, 3ter Abschn. gegen das Ende.

sich aus dem ursprünglichen Begriffe der daseynlichen Wirklichkeit ergeben, so nehmen sie die Bedeutung von Grundformen der Freithätigkeit an oder bilden die psychischen Grundfunktionen. Sie sind nun als solche ebenso viele Arten der psychischen Strebung, die Subjektivität in Einheit mit der objektiven Unmittelbarkeit zu setzen und zu besitzen.

Aus der Bedeutung und Herleitung dieser Grundfunktionen ergiebt sich sofort, dass und wie sie, als eben so viele Zweige einer und derselben Wurzel, in der innigsten Einheit, und lebendigsten Immanenz ihr Bestehen haben. Daher die Gegenseitigkeit in ihrer subjektiven Geltung und Entwickelung, sowie der kontinuirlichen Beziehung aufeinander in dem Zustande normaler Seelenbestimmtheit. Keine hat der andern gegenüber eine fixirte und isolirte Eigenexistenz. Ferner, da die psychische Metamorphose der einfache Process der Selbstbestimmung, also der stufenweisen Selbsterhebung der subjektiven Freiheit ist; so begreift sich, wie jede besondere Metamorphose jene drei Grundfunktionen in sich darstellt und an der eigenthümlichen Vollziehung derselben ihren Inhalt hat. Die psychischen Grundfunktionen müssen deshalb in ihrer stufenweisen Entwickelung insgesammt die Farbe der einzelnen Metamorphosen an sich offenbaren und sich also auch unter dieselben, als unter eben so viele Kategorien, stellen und darnach betrachten lassen. Es giebt aus diesem Standpunkte eine theoretische, praktische und ästhetische Sinnlichkeit, wie es eine theoretische, praktische und ästhetische Vernunft giebt. Die psychischen Funktionen stehen insofern nicht blos in inhaltlicher, sondern auch in formeller Folgegegenseitigkeit. Ausserdem waltet bei jeder im besondern das all-

gemeine Gesetz der Metamorphose, welchem nach die untere Stufe Voraussetzung und Moment der höheren zugleich ist. Sie stellen ganz eigentlich die konkrete Vollziehung jenes Gesetzes dar und bilden eben damit die Wirklichkeit der Metamorphose.

A.

Intelligenz.

Die Seele ist, als substanziell gesetzte Subjektivkraft, eine reine, absolute, d. h. in sich bestehende und schlechthin ursprüngliche Position. Sie ist dieses aber lediglich nur unter Beziehung auf die übrige Positivität der Dinge und mit derselben. Um sich also in ihrer subjektiven Positivität, blos als solcher, zu affirmiren, oder sich als subjektive Realität zu haben, wird erfodert, die Positivität der übrigen wirklichen Dinge von sich aus zu setzen, oder deren Realität in ihrer affirmativen Bestimmtheit auf sich zu beziehen. Diese Strebung der psychischen Subjektiv - oder Freithätigkeit, für sich selbst fest gehalten, ist die Bedeutung der Intelligenz.

Näher würde nun gesagt werden können, dass die Seele als Intelligenz die Dinge blos nach ihrem substanziellen Da, also nach ihrem blosen Seyn, zu bestimmen strebe und umgekehrt sich selbst in ihrem eigenen reinen Seyn durch diesen objektiven realen Bestimmungsgang mitbestimme. Das absolut positive Da der Dinge, ihre reine Wirklichkeit, als solche subjektiv bestimmt, ist die Wahrheit in ihrem eigenthümlichen Fürsichbegriffe. Die Intelligenz ist

insofern die Seele in ihrem reinen Selbststreben nach der Wahrheit an und für sich.*)

Die Intelligenz erscheint in ihrem Vollzuge der reflexiven Betrachtung von einer zweifachen Seite, nämlich als die zu einer entschiedenen Bestimmtheit hinstrebende und als die in einer entschiedenen Bestimmtheit affirmativ bestehende. Jenes ist das Erkennen, dieses das Wissen. Die innere Abgeschlossenheit jenes in diesem ist die Erkenntniss. Im Erkennen verhält sich die Seele hinsichlich des objektiven Daseyns als erfassende Thätigkeit, im Wissen als ihre Bestimmtheit habende und das Objekt schlechthin setzende, als in sich ruhende. Daher geht jenes diesem stets voraus und das Letztere ist das Resultat des Ersteren. Es giebt deshalb in der That überall kein absolut unmittelbares Wissen. Denn die sinnliche Anschauung ist an und für sich noch gar kein Wissen, sondern wesentlich nur der unmittelbare Anfang eines etwaigen Erkennens. Erst nachdem die Anschauung eine solche Entwickelung angenommen, dass aus ihr ein bestimmtes affirmatives Resultat bezüglich der angeschauten Existenz als solcher hervorgehen kann, und dass die Seele durch sie zu einer subjektiven Selbstausgleichung mit der objektiven Wirklichkeit gelangt ist, entsteht ein Wissen. Selbst das sinnliche Wissen ist demnach nur relativ unmittelbar, d. h. im Vergleich mit der entschiedeneren höheren und namentlich logischen Ver-

*) Die Wahrheit ist so gewiss auch in der absoluten Zweckmässigkeit und in der absoluten Schönheit als beide letzteren Momente in der Positivität und mit ihr sind. Daher obiger Beisatz „(Wahrheit) an und für sich."

mittelung. In dem Wissen hat die Seele stets Selbstberuhigung, während sie im Erkennen eine bewegliche Spannung ihrer Thätigkeit verspürt. Dieses allgemeine Verhältniss zwischen Erkennen und Wissen ist eine apriorische Nothwendigkeit und hat seinen metaphysischen Grund darin, dass die Seele in jeder Strebung, ihre Positivität mit der Positivität anderer Dinge zu setzen, zunächst wesentlich ihre Beziehung auf diese zu entwickeln hat, bevor sie in Absicht auf sie ihre eigene Subjektiv-Position als eine besondere Affirmation ihrer allgemeinen Positivität, also als eine reale Bestimmtheit an sich selbst haben kann. Der gleichsam physikalische Verlauf aber hängt ab von dem dynamischen Verhältnisse der Elemente eines besondern Positions-Aktes, wobei Widerstreit wie Verbindung ihre Macht ausüben. Die Erfahrung als solche aber bestätiget jene apriorische Gegenseitigkeit, und es geschieht nur aus Mangel an genauer Auffassung, wenn behauptet wird, dass das sinnliche und das rein ideale Wissen ein wahrhaft unmittelbares sey.

Aus dem allgemeinen Begriffe des Wissens ergiebt sich, wie es die irgendwie vermittelte und subjektiv-gesetzte Real-Einheit des Subjekt-Objekts sey, also die Ueberzeugung von irgend einer objektiven Wirklichkeit, weil das Subjekt, indem es sie setzt, sich selbst vollständig affirmirt. Das Erkennen sucht das Vorhandenseyn des realen Bezugs, und es kommt somit auf den Umfang, die Art und Stufe des Erkennens an, welche positive reale Bedeutung jene in der Affirmation des Objekts sich simultan vollziehende subjektive Selbstaffirmation, also eben das Wissen, haben werde, und dass der grosse

Unterschied zwischen dem sogenannten sinnlichen Wissen und der Wissenschaft sofort anzuerkennen sey.

Der Unterschied nun in der intelligenten Thätigkeit überhaupt, bezeichnet sich in seinem Vorkommen wie in seiner Bedeutung näher und genauer durch die Anwendung der Metamorphose auf dieselbe, oder durch die Beziehung der Intelligenz auf die drei Kategorien „Empfinden (Sinn), Vorstellen (Verstand) und Denken (Vernunft)", welchem nach sie vorläufig als intuitive (anschauende), die adprehensive (auffassende), komprehensive, eigentlich logische (begreifende) bezeichnet werden kann. Doch muss hier sofort die Bemerkung stehen, dass bei allem Unterschiede der intelligenten Strebung diese doch in sich nur eine, ein immanentes Kontinuum, sey. Anschauen, Vorstellen und Denken sind nur eben so viele besondere Momente ihres Fortschrittes. Daher liegt auch schon in der sinnlichen Erkenntniss der Keim des Denkens, das Streben des Vernunftprincips zu seiner intelligenten Vernünftigkeit.

a) Die Intelligenz unter der Kategorie der Empfindung. (Intuitive, anschauende Intelligenz).

Der Grundcharakter der Intelligenz unter dieser Kategorie ist die anschauende Richtung, weshalb sie auch die intuitive Intelligenz genannt werden kann. Näher bestimmt, strebt dieselbe, die objektive Realität als einfaches unmittelbares Da in einheitlicher Unmittelbarkeit mit der Subjektivität selbst zu setzen. Sie bestimmt die Realität nicht im reinen Unterschiede von dem subjektiven Selbst, auch nicht nach der vermittelten Allgemeinheit des

Letztern, sondern nach dem Standpunkte der Selbstsingularität. Wie die Intelligenz überhaupt, bekundet auch sie eine zweifache Seite, eine erkennende und wissende. Das Erkennen ist hier der unmittelbare Akt der Anschauung selbst, das Wissen aber die unmittelbare Innenempfindung der durch die Anschauung bewirkten positiven Selbstaffirmation. In der anschauenden Strebung ist nun nicht die Sinnlichkeit (in ihrem natürlichen Fürsichseyn) das Princip, sondern der subjektiv-substanzielle Geist, also die Seele selbst. Die abstrakte Fixirung der sinnlichen Thätigkeit der psychischen gegenüber, welcher gemäss die Seele nur die Resultate jener ab zu warten und äusserlich zu empfangen hätte, würde, abgesehen von allen andern Unmöglichkeiten, es unmöglich seyn lassen, dass die Seele als freie Subjektivität über die Wirklichkeit der Dinge eine Bestimmung setzen und eine Entscheidung haben könnte. Vielmehr schauet die Intelligenz, als subjektives Urprincip, in der Sinnlichkeit an, und diese ist nur ihre erste unmittelbare Form, mit welcher sie ihren Process anfangen muss, weil die Seele überhaupt in der kronkreten Unmittelbarkeit oder in ihrer subjektiv-objektiven Singularpositivität den Anfang ihrer zeitlich bestimmbaren Wirklichkeit hat, wie oben in der Lehre von der empfindenden Seele ausgeführt worden ist.

Die intuitive Intelligenz setzt nun aber eben wegen dieser konkreten Unmittelbarkeit ihres Strebens die Realität überall nur als eine reine Einzelheit. Sie hat blos das ganz einfache Da, die absolute Begrenzung in der Gegenwart, also nur die einfache zeitlich-räumliche Bestimmtheit des Seyenden und mit dieser auch sich selbst lediglich als einfach bestimmtes Da. Dieses Da ist für die

intuitive Intelligenz als solche stets eine Existenz. Den Unterschied der Existenz und der Eigenschaft setzt erst das Vorstellende und näher das reflexiv und abstrakt vorstellende Erkennen. So nimmt z. B. die Anschauungserkenntniss die Farben nicht als Eigenschaften einer Existenz, sondern sie sind ihr selbst existent. Man sollte daher von diesem Standpunkte aus keine Eigenschafts- und Existenzempfindungen unterscheiden. Damit wird sogleich der wahre Fortschritt zur Wahrheit irregeführt und abgeleitet. Denn in der That ist Alles nur insofern, als es existirt, und es giebt in der Realität keine Sonderung zwischen der Existenz und ihren Eigenschaften, sondern diese bilden die Existenz, indem sie existiren, und jene existirt, indem sie in diesen ist. Die reflexive Vorstellung sondert nur, um die Gewissheit der Existenzialitäten zu vermitteln, während der wahre Denkbegriff, indem er die Identität der Existenz und ihrer Eigenschaften als Gewissheit hat, hiermit die Wesenheit der Realitäten setzt. Der Denkbegriff kann daher nur das Anschauungswissen als ein Gewisses bestätigen und ihm die Gewissheit beilegen dadurch, dass er den richtigen Standpunkt desselben in der Immanenz der Wirklichkeit bestimmt. Das wahre Denken ändert somit in der That nichts an dem intuitiven Wissen, denn wie könnte es an dem Seyn irgend etwas ändern? Es weiset nur das Verhältniss auf, welches einer intuitiven Intellektualposition zukommen kann und muss aus dem Gesichtspunkte der ewig bestehenden Ureinheit in der unendlichen Mannichfaltigkeit des Unterschiedenen. So ändert es in der That die sogenannten Sinnentäuschungen, z. B. den optischen Schein, dass

die Erde stehe und der Himmel mit seinen Gestirnen sich um sie bewege, keinesweges, sondern es hat nur das eigenthümliche Verhältniss in dem sinnlichen Vorgange aufzuzeigen. Denn jeder sinnliche Schein ist an ihm selber kein Schein, sondern Wirklichkeit; er wird nur Schein aus Mangel an richtiger Beziehung. Das Denken vollzieht aber jene seine Aufgabe vermöge seiner subjektiven Allgemeinheit, welche die Freiheit ist des Seyns an sich selbst in Beziehung auf seine ewig gesetzte unfreie Objektiv-Unmittelbarkeit. Vor Allem gilt daher gerade im Reiche der Intelligenz der bereits oben berührte Satz des Aristoteles *„nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensibus.“* Denn in den Sinnen ist die freie intelligente Seele, so gut sie in der Vernunft ist, in der Sinnenerkenntniss hat sie empfangen, was sie in dem Denkerkennen nach den Urbedingungen aller Realität nur einheitlich erfasst und als wesenhaft wirklich bestimmt. Selbst etwaige Urbestimmungen der Seele oder sogenannte aprioriſche angeborne Ideen, der Inhalt eines ewigen Urbewusstseyns, müssen doch erst innerlich sinnlich angeschauet werden, bevor sie zu reiner Vernunfterkenntniss gelangen können.

Die anschauende Intelligenz, als produktive Selbstthätigkeit der Seele, ist also ganz eigentlich die Affirmation des Vielen, eine Affirmation, welche das Denken nicht aufhebt und aufheben kann (denn nur, weil jene ist, ist es selbstwesentlich, nämlich freie Allgemeinaffirmation), welche es vielmehr nur aus ihrem reinen isolirten Konkretunterschiede auf den Unterschied in der Allgemeineinheit zurückzuführen hat. Eben wegen jener produktiven Selbstthätigkeit hat die

intuitive Intelligenz auch ihre nothwendige subjektiv-positive Methode, wodurch sie die reine natürliche Unmittelbarkeit und abstrakte Selbstständigkeit des Sinnlichen aufhebt und in ihm als freies Princip selbstwirkend und selbstbestimmend erscheint. Kraft jener Methode findet sich auch die Seele in der sinnlichen Erkenntniss und dem sinnlichen Wissen nicht nur als Eigenthümerin eines selbsteigenen Inhalts, sondern sie hat darin zugleich die innere Selbstmacht eines kontinuirlichen Selbstfortschrittes und Selbstbezugs. Die Momente dieser subjektiv-positiven Methode sind die Intension der Selbstrichtung auf das Objekt oder die Aufmerksamkeit und die Selbstkoncession oder die Verinnerlichung (Intussusception). Auf die letztere bezieht sich im Parallelismus der reproduktiven Metamorphose ganz eigentlich die Einbildung. Je bestimmter jene Momente sich geltend machen und je einheitlicher sie zusammenfallen, desto psychischbedeutsamer ist die intuitive Erkenntniss. *) Da das theoretische Denken, als

*) Allerdings findet man auch bei Thieren Aufmerksamkeit und eine Art Verinnerlichung; allein, abgesehen von der apriorischen Unmöglichkeit einer dabei obwaltenden subjektiven Freiheit, zeigt eine genaue und sorgfältige empirische Beobachtung, dass schon bei dem Aufmerken der Kinder in den ersten Monaten ihres Lebens eine subjektive Absichtlichkeit, (ein subjektiver geistiger Selbsttrieb) unverkennbar ist, welche sich ganz verschieden von der bestimmten Sinnenrichtung der Thiere in ähnlichen Fällen charakterisirt. Es ist die Wahrheit, welche die positive Aufmerksamkeit des Kindes sucht. Dass und warum aber die menschliche Subjektivität in Aehnlichkeit mit den höheren Naturlebendigkeiten ihre Zeitwirklichkeit zu beginnen habe, ist bereits oben an mehreren Stellen, namentlich in der Theorie der Empfindung, hinlänglich nachgewiesen worden. Auf die pädagogische und didaktische

die eigentlich logische Intelligenz, einerseits dasselbe Princip, wie die intuitive Strebung hat, andererseits aber auch seinem Wesen nach alle untern Formen der intelligenten Thätigkeit in sich allgemein-frei reproduciren und als seine eigenen Thätigkeitsmomente, eben damit als rein subjektiv bestimmte, setzen muss; so ergiebt sich, wie die Methode der intuitiven Intelligenz auch die der logischen ist, nur mit dem allerdings höchst wichtigen Unterschiede, dass die logische diese Methode selbst als freie Selbstbestimmung ihres Forschrittes hat, also Form wie Inhalt ihres Wirkens als Momente ihrer Freiheit setzt und so beide in adäquater Identität als selbst vermittelte Subjekt-Objekt-Einheit besitzt. So giebt es wie eine sinnliche so auch eine logische Aufmerksamkeit und logische Verinnerlichung (Intussusception); jene ist die freie Hypothesis des Denkobjekts als einer Realität, diese die Aufnahme des Objekts als einer frei bestimmten Realität in das System der subjektiven Allgemein-Einheit. Diese Aufnahme selbst aber vermittelt sich durch mehrere besondre Akte (wovon weiter unten bei der logischen Intelligenz die Rede seyn wird).

In den Kreis der intuitiven Intelligenz fallen nun sowohl die Erscheinungen der äusserlichen als innerlichen Wirklichkeit. Die innere Intuition betrifft nicht nur die unmittelbaren individuellen Selbstzustände und Innenereignisse, sondern auch die Reproduktionen der äusserlichen Sinnenanschauungen oder die Einbildungskraft. Diese ist in der That die innerliche Anschauung der äusserlichen Anschauung als einer innerlich gewordenen Erscheinung.

Wichtigkeit der richtigen psychologischen Auffassung der intuitiven Intelligenz braucht wohl nicht hingedeutet zu werden.

b) Die Intelligenz unter der Kategorie der (eigentlichen) Vorstellung. *)

(Die adprehensive, auffassende Intelligenz).

Die eigentliche (reflexive) Vorstellung überhaupt ist die Selbstbestimmung der Seele in dem abstrakten Unterschiede ihrer Subjektivität von dem Objekte. Die Intelligenz unter dieser Kategorie strebt demnach, die Realität des Objekts in seiner bestimmten Aeusserlichkeit dem Subjekte gegenüber zu setzen. Es ist nicht mehr das einfache unmittelbare Da, womit sie die Realität bestimmt, sondern das äusserliche Da des Unterschiedes. Hiermit wird die Intelligenz auffassend (adprehensiv). Denn es kommt nun mehr darauf an, die erkennbare Wirklichkeit als eine für sich bestehende im Vergleich mit andern zu nehmen und sie in diesem Fürsichbestehen als bestimmtes Daseyn subjektiv festzuhalten. Die auffassende Intelligenz erscheint daher vorzugsweise als vorstellende Seele, so dass fast allgemein die Vorstellungsthätigkeit mit der intelligenten überhaupt identificirt zu werden pflegt, wobei freilich ein psychologischer Irrthum obwaltet, der weiter oben seine Berichtigung gefunden hat. Die adprehensive Intelligenz setzt die intuitive voraus; sie ist nur die subjektive Position oder nähere Bezeichnung der Affirmation des bestimmten Unterschiedes in der einheitlichen Simultanposition der subjektiv-objektiven Daseynlichkeit. Sie ist eine Selbstkontinuation der einen intelligenten Thätigkeit und hat als solche nothwendig ihre frühere

*) Dass die Vorstellung, als blose psychische Vergegenwärtigung einer Erscheinung, der sinnlichen Seele (also der intuitiven Intelligenz) angehöre, ist für sich klar.

Bestimmtheit in sich; sie reponirt dieselbe in einer andern Weise an sich selbst.

Jene Selbstkontinuation der Intelligenz mittelst der Bestimmung des Unterschiedes an der gesetzten Daseynlichkeit erweiset in ihrem Streben die Methode des immanenten Fortschritts. Sie beginnt mit der einfachen Setzung der konkreten Aeusserlichkeit in ihrem Fürsichseyn, oder mit der Auffassung des äusserlichen Da als solchen oder in seiner faktisch-unmittelbaren Unterschiedenheit und schreitet fort zur Bestimmung dieser Aeusserlichkeit oder zur Auffassung der Bestimmtheit des faktischen Unterschiedes, also zur Ermittelung desselben auf seinem eigenen Grunde. Die erste Stufe kann man bezeichnen als perceptive Intelligenz (als einfache affirmative Auffassung), die zweite als apperceptive (als intellektive Auffassung (Erfassung)). Jener entspricht die Wahrnehmung, dieser der (theoretische) Verstand im engern Sinne. *)

Die Wahrnehmung (die reflexive, nicht die rein sinnliche Anschauung) ist demnach der Anfang der adprehensiven oder der auffassenden Intelligenz. Sie erhebt sich über die blos intuitive Erkenntniss dadurch, dass sie eine wirkliche objektive Darstellung (Repräsentation) des Erkenntnissgegenstandes ist und also mit dem Bewusstseyn von dessen äusserlicher Wirklichkeit stattfindet.

---

*) Die Ausdrücke perceptiv (Perception) und apperceptiv (Apperception) sind gewählt worden, um einen älteren Sprachgebrauch der leibnitz-wolf'schen Schule, und einen jüngeren der kantisch-kritischen Philosophie zugleich zu berücksichtigen und so eine bekannte Terminologie für eine ungefähr gleiche Sache anzuwenden.

Sie nimmt den Gegenstand als einen für sich wirklichen, und setzt ihn als einen unmittelbaren wahren. Sie erfährt hiermit nicht mehr anschauend, sondern auffassend (perceptiv), ist Auffassung des Objekts als solchen. Die Wahrnehmung an und für sich erhebt sich übrigens eben so wenig über die Einzelheit, wie die anschauende Intelligenz (denn sie fasst das Objekt noch in seinem unmittelbaren Da, also noch unter keiner Allgemeinbeziehung auf) sie unterscheidet sich aber von jener dadurch, dass sie das unmittelbare Da (das Einzelne) als ein äusserliches, als ein objektives und ein positives Fürsich-Da affirmirt. Sie giebt hiermit der Vielheit, welche die sinnliche Intelligenz setzt, nur ihre existenzielle Positivität, gleichsam ihre numerische Bestimmtheit, und schliesst sich insofern unmittelbar an die sinnliche Anschauung an.

Der Verstand als Intelligenz *), ist apperceptive Adprehension, also ganz eigentlich Erfassung der objektiven Aeusserlichkeit (welche sowohl eine absolut äusserliche, gleichsam eine äusserlich-äusserliche, als eine relativ-äusserliche, oder innerlich-äusserliche seyn kann). Das erfassende Vorstellen ist wesentlich ein Streben nach Bestimmung des faktisch-unmittelbaren Unterschiedes an der äusserlich-objektiven Daseynlichkeit, oder nach Feststellung des objektiven

*) Es ist weiter oben in der Darstellung der psychischen Metamorphose bereits beiläufig angedeutet worden, wie der Verstand die Bezeichnung des Grundcharakters einer ganzen eigenthümlichen Stufenentwickelung der Seele überhaupt seyn könne, nämlich derjenigen, welche das analytisch-abstrakte Vorstellungsstreben darstellt, so, dass es ebensogut eine praktisch- und ästhetisch-, als eine theoretisch-verständige Thätigkeit geben kann.

Fürsichseyns vom Standpunkte der abstrakt fürsichseyenden Subjektivität. Diese Richtung der Intelligenz fodert aber 1) abstrakte Gegenübersetzung des Subjekts als des bestimmenden Allgemeinen und des Objekts als des allgemein Bestimmbaren. 2) Ebendamit Unterscheidung des fixirten Objekts von der subjektiven, durch dessen Objektivirung, gesetzten Bestimmtheit. 3) Bestimmung des Unterschiedes an dem Objekte selbst, welche eine zweifache ist, nämlich Unterscheidung der Bestimmungen an dem Objekte als einer gegebenen Sonderexistenz und Unterscheidung dieser selbst von andern Sonderexistenzen. Die letztere Unterscheidungsmöglichkeit setzt die erstere voraus und kann nur auf deren Grunde vor sich gehen. 4) Zurückführung des so bestimmten Unterschiedes auf sein abstraktes Princip, welches die frürsichseyende Allgemeinheit des Subjekts ist. Man kann demnach die ganze apperceptive Adprehension, den eigentlichen Verstand erklären als die Intelligenz, insofern sie die faktisch-positive Vielheit oder den blos numerisch bestimmten Unterschied der Existenzen (der rein gegebenen Einzelheiten) nach Massgabe der unterschiedenen Bestimmungsmomente an ihnen selbst aufzulösen und in einer gemeinschaftlichen Gegenseitigkeit zu setzen sucht. Ihr Verfahren ist also wesentlich reflexiv oder analytisch-abstrakt, es ist ein abstrakt subjektives Beziehen der faktisch-positiven Unmittelbarkeit auf ihre eigenen Elemente und hierdurch auf ihre vielheitlich-einheitlichen Verhältnisse. Dadurch, dass jene Beziehung eben eine blos abstrakt subjektive, d. h. eine auf dem Grunde des reinen Fürsichseyns der Subjek-

tivität vorgenommene ist, unterscheidet sich die apperceptive oder erfassende Intelligenz von der frei denkenden, welche die Unterschiede wie ihre identische Ausgleichung nicht auf dem Wege äusserlicher Bestimmung und durch ein abstraktes Beziehen vermittelt, sondern dadurch, dass sie der immanenten Urverhältnisse, die wesenhaft-innerliche und damit eigentlich real bestehende Identität des Unterschiedenen und seiner Allgemeinheit erkennt und setzt. Sie kann dieses aber nur, indem sie ihre vorhergehenden Bestimmungsakte, nämlich die sinnlichen und die vorstellenden und hier wiederum die blos perceptiven wie apperceptiven oder verständigen in eine objektiv-bezügliche Ausgleichung bringt und damit sich selbst in diejenige Identität mit der denkbaren Objektivität setzt, welche ursprünglich in der Realität des daseynlichen Urbegriffs real ist und sich nur vom zeitlich-endlichen Standpunkte der Seele aus erst allmälich der subjektiven Freiheit der Letztern selbst darbietet. Hiermit hört die subjektive Bestimmung auf, ein allgemeines Prädikat zu seyn, sie wird vielmehr konkret in der Identificirung mit dem realen Objekte.

Der Verstand ist nun nach Allem in seiner eigenthümlichen intellektiven Thätigkeit die analytisch-abstrahirende und generalisirende Vorstellungsrichtung, hiermit auch die verdeutlichende und klassificirende Strebung, überhaupt das reflexive Vorstellen, so dass diese verständig-intelligente Thätigkeit auch vorzugsweise die reflexive genannt werden könnte. Als eine besondere Modifikation fällt in ihr Gebiet der Scharfsinn. Er ist der Verstand, insofern er in dem subsumtiven Verhältnisse (und ganz wesent-

lich in diesem) den Unterschied in seinem konkretesten Fürsichseyn zu erfassen und zu individualisiren vermag, wodurch er die komplexive Bestimmtheit gleichsam zu einer sinnlich existenten Einfachheit macht. Der Scharfsinn will für sich selbst auch nur die Unterschiedsverhältnisse in der Subsumtion. Es kommt ihm selbst in dem Streben nach Unterordnung doch eigentlich nur auf die bestimmteste Feststellung der eigenthümlichen Besonderheit an. Er kann deshalb auf seinem reflexiven Standpunkte oft höchst einseitig bleiben. Der Tiefsinn, welcher das Urwesentliche bezielt, gehört der theoretischen Vernunft, dem reinen freien Denken an und wird unter dieser Kategorie seine ihm eigenthümliche Stelle einzunehmen haben.

Zum perceptiven Vorstellen oder zur Wahrnehmung verhält sich nun das apperceptive, der Verstand, wie die einfach bestimmte Realposition ihrer Beziehung auf sich selbst. Es ist nach dem Vorhergehenden also das Wesen auch hier in dem lebendigen Kontinuum, in dem organischen Fortstreben gelegen, in dem Selbstauflösen eines untern Gebildes in ein höheres; nach einem mehr äusserlichen Betrachten aber mag das Verhältniss so dargestellt werden, dass der Verstand die Wahrnehmung aus ihrer einfachen positiven blos numerischen Bestimmtheit entwickelt und für eine allgemeinere Beziehung in der Ordnung des Mannichfaltigen gleichsam verarbeitet, also ihre Singularität irgend wie in ein vermitteltes einheitliches und generisches Verhältniss setzt. In der Methode der verständigen Intelligenz finden sich die allgemeinen Formen des Denkens vor, der Begriff, das Urtheil und der Schluss, aber nur mit der Bedeutung des Vorstellens, eben daher

auch nur formell-analog. Der Verstandesbegriff ist blos das Sichvorhalten (die Repräsentation) einer Gemeinbeziehung, also in der That nur eine Gemeinvorstellung; das Verstandesurtheil ist die blose Vorstellung der Unterordnung eines Moments unter seine Bestimmung, ohne dass noch die reale Immanenz und Identität dabei gedacht wird; ebenso ist endlich der Verstandesschluss nur die Vorstellung (das Sichvorhalten) der Urtheilsbeziehungen nach dem Principe der generalisirenden Unterordnung, ohne den Gedanken der inneren wesenhaften Realeinheit dabei zu besitzen.

Da aber alle Wahrheit darin besteht, dass das Wirkliche gerade in der Positivität seines Unterschiedes als solchen zugleich die Positivität seiner Einheit hat, oder dass die Allgemeinheit der positiven Vielheit nicht wie die fertige Form zum fertig gegebenen Inhalte kommt, sondern in diesem selbst ihre ursprüngliche Bedeutung hat und in solcher Identität die Realität beruhet; so muss die Intelligenz, als das subjektive Streben der Seele nach der Wahrheit, jene abstrakte äusserliche Gegenseitigkeit des Allgemeinen und des positiven Inhalts aufzuheben und die Identität beider von sich aus zu setzen suchen. Sie geht hiermit aus der Form des Vorstellens in die des eigentlichen Denkens, aus der Verständigkeit in die Vernünftigkeit über, oder die adprehensive (auffassende) Intelligenz erhebt sich zur komprehensiven (katalleptischen nach den Stoikern) zur eigentlich frei begreifenden.

c) Die Intelligenz unter der Kategorie des reinen Gedankens. (Die komprehensive, begreifende, vorzugsweise logische [logistische] Intelligenz).

Die vorhergehenden Stufen der Intelligenz zeigten diese nur in ihrem Streben, das Wirkliche

aus dem Standpunkte endlicher Daseynlichkeit zu setzen und zu bestimmen. Daher zunächst nur das Affirmiren unmittelbaren Vorhandenseyns, dann das Affirmiren eines blos faktisch-positiven Für-sich oder eines positiven Unterschiedes, endlich die blose Beziehung des Unterschieds auf seine Bestimmungsmomente und gemeinsamen Vergleichungspunkte. In Allem diesen blieb die intelligente Subjektivität noch im Gebiete der gegensätzlichen Vielheit und würde damit selbst in dem des Widerspruchs bleiben, wenn sie nicht im Stande wäre, den endlichen Gegensatz, den Gegensatz an der gegebenen Wirklichkeit durch die Einheit im Wesen auszugleichen, oder die Endlichkeit des blosen Da durch die Unendlichkeit des ewigen ursprünglichen Bezugs aufzulösen und so selbst in der endlichen Bestimmtheit der Dinge eine unendliche Bedeutung, in der Wirklichkeit eine Wesenheit, in der Erscheinung die Substanzialität des Princips — also in dem Daseyn eben das eigentlich Seyn zu vernehmen. Insofern es hierbei darauf ankommt, alle unterschiedenen und gegensätzlichen Momente in der Einheit zu setzen, welche in ihnen wirklich ist; das Auseinander des Vielen nur als positive Selbstvollziehung oder eben als die wahre Positivität des einen Seyns zu affirmiren; so erklärt sich, wie die Intelligenz unter der Kategorie des (freien) Denkens oder die rein denkende Intelligenz ganz eigentlich den wahren Begriff des Wirklichen anstrebt und sich hiermit eben als begreifende, (vorzugsweise) logische charakterisirt. Dass dieses frei logische, komprehensive Streben nun auf jede Wirklichkeit Bezug haben, oder dass jede Gegebenheit für sich Gegenstand des Begriffes seyn könne, insofern er aus dem Standpunkte seiner Beziehung auf die Un-

endlichkeit des Seyns gesetzt, also auch insofern in seinem gegenwärtigen Da die substanzielle Positivität des Realen erkannt wird, ist zunächst einzusehen. Es darf aber der begreifenden Intelligenz die Aufgabe keinesweges so gestellt werden, dass sie die Universalität des Wirklichen in allen ihren wesenhaften Bezügen, oder dass sie die volle Adäquation der Unendlichkeit und Endlichkeit nach allen Seiten hin zu vernehmen habe. Sie bleibt bei ihrem unendlichen Streben doch immer in ihrer realen Wurzel, in ihrer substanziellen Subjektivität eine endlich bestimmte Realität. Es kommt nur darauf an, dass die dargebotene Wirklichkeit als eine ursprünglich nothwendige Position gesetzt und also in ihrer eigenthümlichen Bestimmtheit zugleich als Bestimmung des Seyns erkannt werde, welches indess nicht möglich ist ohne Beziehung derselben auf die Grundbedeutung des Urbegriffs des Seyns überhaupt, so, dass demnach das Begreifen im besondern eigentlich darin besteht, dass das wirkliche Daseyn in dem Urbegriffe des Seyns überhaupt und zwar als ein nothwendiges Moment desselben gefunden und hiermit von seinen endlichen Widersprüchen befreiet wird. Die denkende Intelligenz bestimmt daher auch die wirklichen Dinge nicht nach ihrem blosen Fürsich und nach der Gegenseitigkeit, welche das Fürsich gestattet (eben nicht einseitig abstrakt), sondern nach ihrem Ansich, d. h. nach dem, was sie seyend (was sie am Seyn) somit auch als Momente im Systeme des Seyns überhaupt sind. In dem Ansich wird das absolute Fürsich aufgehoben, weil dieses Letztere sie vom Seyn trennen und somit vernichten würde. Doch bleibt das relative Fürsich der Dinge, denn ohne

dieses würden sie keine Ansichheit haben, weil sie ohne dasselbe keine besondern substanziellen Bestimmtheiten im unendlichen Allsysteme des Seyns darstellen könnten. Die begreifende Intelligenz hat somit die unterschiedenen Bestimmungen an einer Wirklichkeit nicht blos als den Komplex ihrer Merkmale zu setzen und sie in diesem mehr oder weniger vollständigen Komplexe noch als Substrat festzuhalten (wie der blose Verstand), sondern die Merkmale als das Seyende selbst, als die substanzielle Selbstexistenz eines Wirklichen, zu erkennen und zwar aus dem Standpunkte der ewig ursprünglichen Wesenheit des Seyns überhaupt. Diese Thätigkeit der Intelligenz kann indess nur mit der dem Wesen nach*) höchsten Entwickelung der geistigen substanziellen Urkraft in der Zeitwirklichkeit zusammenfallen. Das Wesen des Geistes aber ist eben reine Subjektivität oder eigentliche Freiheit. Auf der höchsten Entwickelungsstufe desselben wird demnach auch die Intelligenz sich als eine Darstellung reiner Freiheit, höchster subjektiver Selbstmacht charakterisiren, hiermit eben vernünftig erscheinen und sich in dieser Eigenthümlichkeit spekulativ erweisen.

Dass die logische (logistische) Intelligenz nicht ohne die apperceptive, und also die (theoretische) Vernunft nicht ohne Verstand seyn könne, bekundet sich durch den Fortschritt des intelligenten Strebens selbst.**) Man könnte in dieser Be-

---

*) Der Geist kann von einem bestimmten Zeitdaseyn aus dem Wesen nach die höchstmögliche Geistespotenz erreichen, ohne dass er darum dem Umfange nach vollendet sey.

**) Von den verschiedenen Bedeutungen, welche Ver-

zielung recht wohl im Sprachgebrauche einer bekannten Schule sagen, die Vernunft sey die Wahrheit des Verstandes, wäre sie nicht die Wahrheit selbst und hätte sie insofern den Verstand nicht blos als eine eigene Selbstvermittelungsform ihrer Wahrheit. Nur die Vernunft ist wahr, und alle vorhergehenden intelligenten Positionsformen sind es nur insofern, als die Vernunftstrebung in ihnen ihren Anfang und Fortschritt hat, somit insofern, als sie bestimmte Manifestationen sind des Triebes der Wahrheit, an der objektiven Wirklichkeit seine eigene Selbstwirklichkeit darzubilden. Es ist daher die theoretische Vernunft (die begreifende Intelligenz) die freie Strebung des subjektiven Triebes der Wahrheit nach immanenter Objektiv-Vollziehung. Eben in jener Immanenz, wodurch die innere Selbstkontinuität der sich zu ihrer adäquaten Freiheit steigernden Intelligenzstrebung behauptet wird, liegt das eigentliche Grundwesen des reinen Begriffs, das wahrhaft logische Moment, welches daher keine abstrakte Formalsubjektivität, sondern die freie Selbstsetzung der Identität ist des Subjekt-Objekts, der Allgemeinheit in und mit ihrem eigenen ursprünglichen Unterschiede. Der reine oder logische Begriff ist somit weder unmittelbar fertig und angeboren (so wenig wie die Vernunft und die Wahrheit selbst), noch betrifft er allein das sogenannte übersinnliche Gebiet, z. B. das des

---

nunft und Verstand in den verschiedenen Lehren erhalten haben, wird für billig abstrahirt. Uns ist und bleibt die Hauptsache die innerliche Kontinuität der psychischen subjektiven Selbstbestimmung in ihrer nothwendigen Korrelation mit der Wirklichkeit. Zusammengestellt sind jene verschiedenen Bedeutungen bei Scheidler, a. a. O. I. S. 419 ff. u. Bachmann, System d. Log. S. 67 ff.

Göttlichen; vielmehr kann er jede Wirklichkeit betreffen und er ist nur insofern schlechthin übersinnlich und eben auch rein, als er seinen Gegenstand aus der Sphäre seiner fürsichseyenden Bestimmtheit, also seiner endlichen Wirklichkeit, gleichsam befreiet und ihn in seiner unendlichen Beziehung aufweiset, d. h. aus der Immanenz des Ursystems des Seyns überhaupt konstruirt. Der reine, der logische Begriff liegt in der That schon real im Objekte; der Gedanke ist nur seine freie Darbildung, eben nur der Begriff seiner objektiven Realität. *) Er ruhet in allen Kreisen des Wirklichen

*) Es scheint erforderlich für die angemessene Würdigung der Eigenthümlichkeit in obiger Erörterung an den Unterschied zu erinnern zwischen der Behauptung, dass der Begriff seine entsprechende unmittelbare Objektivität habe, also insofern reale Existenz, worin ihn der Gedanke findet und so allerdings erst den Begriff ausmacht, und zwischen einer bekannten Lehre, wornach der existirende Begriff sich selbst findet, weil er in seiner objektiven Existenz auch zugleich sein Subjekt seyn soll. Für uns schliesst der objektive Begriff alle Subjektivität aus seiner Daseynlichkeit aus; diese, oder der eigentliche Begriff, ist nur sein ewig bestimmtes nothwendiges Korrelat, und beide sind immanent-bezüglich in und unter der ewigen Ureinheit aller wirklichen Dinge. Es verhält sich hiermit wie mit der gleich Anfangs dieser Schrift näher bezeichneten Identität des Denkens und des Seyns, welche nicht so zu nehmen ist, als sey das Denken selbst das objektive Seyn, und dieses bestehe nur in dem noch nicht erschlossenen Denken, so dass am Ende das Denken alles Seyn sey, sondern dahin verstanden werden muss, dass Denken und objektives Seyn, also die Realsubjektivität und Realobjektivität ewige reale Korrelate sind, und dass das wahre Denken, also auch der wahre Begriff das wirkliche Objektseyn darstellt. Der Begriff ist daher an sich nicht das Wesen des objektiven Seyns, sondern nur das freie Selbst des realen Wesens. Insofern nun der Begriff in seiner allgemeinen Bedeutung, wonach er die logische Vernunft darstellt, Inhalt und Wesen der Logik ausmacht; so ergiebt sich, wie diese in ihrer angemessenen Bedeutung die Wissenschaft ist von der noth-

und seine bestimmte subjektive Setzung ist die Wissenschaft, welche sich nach dem Massstabe der Konstruktion der übersinnlichen Unendlichkeit in der endlichen Daseynlichkeit mittelst des Begriffes zu höheren Stufen erhebt. Der Begriff hat mithin seinen Faktor sowohl in der unmittelbaren endlichen Wirklichkeit als in der ewig ursprünglichen Unendlichkeit der Beziehung. Er setzt eben das einheitliche Kontinuum beider. Die bestimmte freie Festhaltung dieses übersinnlichen Kontinuums als einer Realität ist die eigentliche Idee im theoretischen Sinne, oder die intellektuelle Idee, welche etwas Anderes ist, als die vorgebliche unmittelbare intellektuelle Anschauung, wovon die Philosophie sonst und zum Theil auch noch jetzt redet, oft sogar fabelt. Die intellektuelle Idee ist der frei getragene Gedanke der Immanenz-Einheit des Wirklichen und des Wesens. Die logische Intelligenz ist insofern auch die ideale, und somit die intellektuelle Vernunft die Schöpferin der Ideen. Da alle (vollendete, absolute) Wahrheit zuletzt nur in der Vernunft, in dem rein logischen Denken und Wissen besteht; so fodert sie eben zu ihrer Vollendung ideale Positivität, und ebenso die Wissenschaft aus demselben Grunde. Die rein logische Intelligenz, die intellektuelle, theoretische Vernunft, hat demnach immer, mehr oder minder bestimmt, einen spekulativen Charakter und eine metaphysische Tendenz. Die Vernunft-Intelligenz gehört der Tiefsinn an, wie der verständigen der Scharfsinn. Wenn

wendigen Identität des Denkens und der Wirklichen überhaupt in dem mehr bezeichneten relativen Sinne, und dass somit auch das Logische überhaupt nicht abstrakt oder absolut für sich zu fixiren sey, wodurch es zu einer leeren Einbildung wird. —

daher dieser in einer eigenthümlichen Energie in der Bestimmung des reinsten Unterschiedes unter der Gattungseinheit besteht; so hat der Tiefsinn sein Wesen darin, dass er eine hervorstehende Energie der Intelligenz bezeichnet in der immanenten Beziehung des bestimmten Unterschieds auf sein ursprünglich-innerliches Princip, auf seine urwesentliche Immanenz-Einheit, oder er bedeutet einen besonderen Machtgrad der Intelligenz in der Vermittelung der Idealgedanken des Wirklichen, der metaphysischen (in der That rein-logischen) Grundbegriffe. Er erfasst das Wirkliche in der Tiefe der Idee. Der Scharfsinn verfährt analytisch-abstrakt, der Tiefsinn spekulativ-synthetisch.

Die rein logische Intelligenz, die theoretische Vernunft, *) bestimmt sich selbst wiederum in einem kontinuirlichen Fortschritte, welcher als Fortschritt des reinen Begriffs selbst zu setzen ist. Dieser Fortschritt hat sein wesentliches Motiv in der Strebung der subjektiven Freiheit, sich in ihrer Allgemeinheit als real-konkrete Bestimmtheit zu affirmiren, somit eben als wahrhaft wirkliche Positivität möglichst zu haben und alle absolute Abstraktion, welche nur eine Nega-

*) Nach der bisherigen Darstellung muss klar seyn, wie hier die intellektuelle Vernunft, als die freie reine Begriffsthätigkeit, nur spekulativ seyn könne und dass da, wo diese spekulative Richtung gänzlich fehlt, nur der Verstand walte. Es muss hierbei natürlich die Ansicht von der abstrakt-formalen Vernunftthätigkeit fern gehalten werden, so wie auch die abstrakte Trennung der Wissenschaften zu beseitigen ist. In der Immanenz ihres Organismus hat alle wahre Wissenschaftlichkeit eine spekulative Beziehung. Dass manche sogenannte reine (Formal) und rationelle Begriffe nicht dem Begriffe sondern der Vorstellung angehören, bedarf gleichfalls keiner näheren Darlegung.

tion ihrer Realität seyn kann, von sich auszuschliessen. Um dieses zu erreichen muss sie sich aber in strenger Identitätsbeziehung, d. h. unter dem Principe der korrelativen Einheit des Subjekt-Objekts, fortbestimmen, so dass eben ihre freien Selbstbestimmungen die unmittelbare Wirklichkeit als ihren konkreten adäquaten Inhalt haben und umgekehrt diese in jenen die Selbstbethätigung der Wesenheit des Seyns an sich selbst. Von diesem Standpunkte aus erweiset sich nun die logische Intelligenz erstens als einfacher Begriffsgedanke oder als Begriff für sich selbst. Sie ist insofern die einfache subjektive Position der immanenten Identität der freien Allgemeinbestimmung mit der wirklichen konkreten Bestimmtheit des Daseyns. Dieser (Vernunft) Begriff, wahrhaft logische Begriff, hat die Verstandesreflexion zu seiner nothwendigen Voraussetzung, allein in seinem eigenthümlichen freien Sichsetzen ist dieselbe als das wesenbestimmende Moment negirt und bloss als das die Wesenbestimmung vermittelnde in diese innerlich übergegangen, insofern jede denkende Vermittelung sich nicht abstrakt verhält zu dem was sie vermittelt, sondern in ihrem Resultate nur ihre Selbstvollendung hat. Das wahre Mittel ist identisch mit seinem Zwecke und dieser nur die positive Einheit der subjekt-objektiven Mittelstrebung. Es enthält daher der reine Begriff in der That alle bezüglichen Momente der intuitiven Empfindung, wie der Wahrnehmung und der Verstandeserfassung, aber als in ihrer Mittelbarkeit aufgehoben und zur realen Wirklichkeit identificirt. Der Denkbegriff ist demnach in der Sphäre der Vernunftintelligenz selbst die erste unmittelbare, aber subjek-

tiv-freie Affirmation der Einheit in dem Unterschiede selbst. *) Er ist der adäquate Urgedanke des Objekts in seiner Wesenwirklichkeit. Zweitens erweiset sich die komprehensive logische Intelligenz als Urtheilsgedanke oder als Begriff in seiner bestimmten Beziehung auf sich selbst. Im (rein logischen) Urtheile wird somit die Identität der Allgemeinheit und der konkreten Bestimmtheit als das Resultat freier Selbstbestimmung des Subjekts gesetzt. Zu einem wahrhaft logischen Urtheile gehört somit eine wirkliche Bestimmung eines Subjekts durch einen Begriff, weshalb der blose grammatische Satz als solcher noch kein Urtheil enthält. Der Ausdruck eines einfach faktischen Verhältnisses, schlechthin als solchen, ist kein Urtheil, sondern ein reiner Existenzialsatz. **) Das theoretische Urtheil enthält daher auch die reale Definition eines Gedanken-Objekts und damit eben die Aufweisung seiner Begriffs-Wirklichkeit. In dem (theoretischen) Urtheile giebt sich der Begriff die konkrete Bestimmtheit als seine Wahrheit (als die Wahrheit seiner subjektiven Allgemeinheit). Er ertheilt sich selbst seine Wirklichkeit, und diese wird ihm nicht abstrakt formal beigelegt, sondern

*) Der logische Begriff im engern Sinne, oder für sich und als erste Stufe des logischen Begriffs im Allgemeinen, ist also nicht überhaupt und absolut unmittelbar, was mit der ganzen vorhergehenden Erörterung im Widerspruche stehen würde, sondern nur die Unmittelbarkeit am Denkbegriffe im Allgemeinen und auf dessen Stufe. Denn in Hinsicht der gesammten Entwickelung der Intelligenz ist er durchgängig und lediglich vermittelt.

**) Der betreffende Kontroverse ist bekannt. Hegel hat die Sache des eigentlichen Urtheils richtig behauptet und herausgestellt.

als mit seiner formalen Allgemeinheit immanent identisch gesetzt. Oder das Urtheil erklärt die Realität der Besonderheit als eine allgemein bestimmte und umgekehrt die Allgemeinbestimmtheit als die Realität der Besonderheit. Es ist die Selbstbestimmung des Allgemeinen in seiner Identität mit dem Realbesondern. (Subjekt und Prädikat sind in dem logischen Vernunft- oder eigentlichen Urtheile nicht getrennt, sondern real identisch affirmirt).*) Die Kopula des vernünftig-theoretischen Urtheils ist nicht mehr der in der Mitte liegende abstrakte Beziehungspunkt für das Subjekt und Prädikat, sondern die reale Einheit beider. Doch wird dieses reale Urtheil in seiner Verschiedenheit von dem formalen nicht sowohl in der grammatischen Darstellung, als in dem ganzen dialektischen Verhältnisse einer Gedankenreihe seinen Ausdruck und sein eigenthümliches Verständniss haben.**)

*) Es ist hierbei stets zu berücksichtigen, dass das Urtheil seiner Form nach auch im Gebiete der verständigen Vorstellung bereits vorkommt, aber nur in abstrakter Beziehungsweise hinsichtlich des Subjekts und Prädikats. Ein Verstandesurtheil bringt daher noch beide als Unterschiede zu einander und lässt sie als solche bestehen. Daher eine Verstandesdefinition auch eine blose formale Unterordnung der einzelnen Bestimmungen unter irgend eine abstrakt gesetzte Einheit oder Allgemeinheit ist, während die logisch-reale die Immanenz in dieser Hinsicht darzulegen hat. — Dass übrigens das Urtheil überhaupt als ein Moment der psychischen Gesammtmetamorphose gelte, ist bereits oben angedeutet, und der bezügliche Sinn bezeichnet worden.

**) In demselben Sinne, wie vom Begriffe gesagt werden kann, er existire, kann Gleiches auch von dem wahrhaft logischen Urtheile behauptet werden, d. h. es existirt insofern, als das reale Verhältniss, welches in der subjektiven Allgemeinheit bestimmt wird, in der That objektiv-unmittelbar seyn muss. Denn das echt logische (Kunst-) Urtheil darf ja dem Subjekte

Drittens erweiset sich die komprehensive, logische Intelligenz als Schlussgedanke. Dieser ist der reine Begriff in der Selbstbeziehung auf das System seiner Innerlichkeit. In dem wahren Schlusse (dem eigentlichen Vernunftschlusse) setzt sich der Begriff in der Nothwendigkeit seiner konkreten Bestimmtheit.*) Er hat sich in ihm nicht blos als seine eigene reale Identität mit der Konkretion des Wirklichen (wie im Begriffe an und für sich), auch setzt er diese nicht blos als die Wahrheit seiner subjektiven Allgemeinheit (wie im Urtheile), sondern er affirmirt sich mit jener Wahrheit in der Immanenz und Nothwendigkeit des Seyns selbst. Durch den Schluss setzt sich also der Begriff als eine wesentliche Bestimmung der Totalität des Wirklichen und eben hierin hat er seine Nothwendigkeit in seiner Wahrheit und diese in jener. Er ist die freie Einheit des Wahren und Nothwendigen, setzt also die reflexive Vermittelung der unmittelbaren Einheit beider (denn das Wahre ist immer das Nothwendige und umgekehrt) voraus. Oder der Schluss

---

nichts abstrakt beilegen, sondern hat nur die wirkliche Identität des Konkretrealen und seiner Allgemeinbeziehung anzuerkennen.

*) Es ist bekannt, dass die gewöhnliche Logik unterscheidet zwischen den Verstandes- und Vernunftschlüssen, allein meist nur nach der Zufälligkeit äusserlicher Darstellung und Anordnung. Es giebt nun freilich allerdings einen solchen Unterschied; allein er besteht darin, dass in dem Verstandesschlusse nur eine abstrakte Unterordnung unter die Identität stattfindet, d. h. eine Unterordnung, wobei das Allgemeine und Besondere noch als wirkliche Unterschiede festgehalten werden, während der rein logische Schluss, der Vernunftschluss, jene Identität als eine reale immanente Identität des Wahren und Nothwendigen im Begriffe setzt.

ist die Zurückführung der existenten (singulär-unmittelbaren) Einheit des Wahren und Nothwendigen auf ihre Allgemein-Einheit, welche ihnen aus dem Gesichtspunkte des Seyenden überhaupt zukommt, und wodurch sie eben auch nur als eine reale existente Einheit gelten können. Hiermit ergiebt sich die Bedeutung des Schlusses als wissenschaftlichen Beweises, sowie, dass alle Vernunfterkenntniss wesentlich Beweis fodert, weil sie in ihm nur ihren eigenen Process vollendet oder eben sie selbst wird. *) In dem reinen Beweise verhält sich daher Beweis und Bewiesenes nicht als abstrakte Gegenseitigkeit von Mittel und Zweck; sondern das Bewiesene ist nur die bestimmte Einheit des Beweises, seine bestimmte Selbstaffirmation. Mittel und Zweck sind ein und dasselbe. Durch den Schluss, also auch durch den Beweis, erlangt die Seele erst ihre Realität als eine freie Daseynlichkeit des Seyns an sich selber und hiermit als eine in sich nothwendig-befriedigende Selbstbestimmtheit. Daher eben die absolute Beruhigung bei dem, was wirklich bewiesen worden. Im (Vernunft-) Beweise setzt die intelligente Freiheit ihre volle Wirklichkeit, und da die Wissenschaft durch und durch Schlusswissen und somit Beweis seyn muss; so darf behauptet werden, dass die Seele in der Wissenschaft nach ihrem adäquirten Begriffe die wahre Freiheit des eigentlichen Gedankens besitze. Die Wissenschaft ist das ob-

*) Daher muss auch das Göttliche, aus dem Gesichtspunkte der Vernunfterkenntniss, bewiesen werden. Durch den Beweis wird seine Wirklichkeit und Nothwendigkeit erst eine freie Wahrheit für den Geist, oder eben eine rein-geistige Wahrheit.

jektive Resultat der Intelligenz überhaupt, allein ihr Möglichkeits- und Vollendungsprincip ist die logische Intelligenz, die Vernunftintelligenz. Oder die Wissenschaft bildet sich allmälig unter den stufenweisen Formen der Intelligenz, ihren Begriff aber hat sie nur im reinen Denkwissen. Das Reich der Wissenschaft ist somit die Heimat der reinen Wahrheit; denn in ihr hat diese sich selbst gebildet und erobert. Die Freiheit des Gedankens im Leben hat keinen sichern Boden, keine Selbstkraft und substanzielle Haltung ohne sie. So arbeitet die Wissenschaft für das Leben; die höhere Intelligenz des Volks, die Gediegenheit humaner Bildung wurzelt in ihrer Kraft und nähret sich aus ihrem Blute.*)

B.

Wille.

Die Seele als subjektive Substanz oder als urgeistige freie Realpositivität setzt sich mit der Objektivwirklichkeit als allgemein-bestimmende und in dieser allgemein-bestimmenden Thätigkeit zugleich als selbstbestimmte Eigenwirklichkeit. Hiermit hat sie zunächst ihre intelligente Freiheit, deren Bedeutung die Wahrheit an und für sich ist, d. h. die Setzung der Objektwirklichkeit als konkrete Bestimmtheit der Selbstwirklichkeit oder die Setzung der nothwendigen Identität der subjektiv allgemeinen Positivi-

*) Die weitere Entwickelung und Bestimmung der denkenden oder begreifenden Intelligenz in ihrem reinen Selbstgebiete gehört der Logik an. Die Psychologie hat nur ihre Stelle in der subjektiven Metamorphose, ihren Grundcharakter und ihr Verhältniss zu der psychischen Entwikelung überhaupt nachzuweisen.

tät und der unmittelbaren Einzelwirklichkeit. Die Wahrheit ist somit die Anerkennung der Unmittelbarkeit des Daseyns in seiner mittelbaren Allgemeinheit oder im Systeme des Seyns überhaupt. Die (absolute) Wahrheit schliesst insofern den wesenhaften Bezug der Dinge ein, insofern dieser darin besteht, dass rein ursprünglich und ewig die Substanzen nicht blos an und für sich selbst sind, sondern auch für das Seyn als solches. Sie haben die Bestimmung, gerade in ihrer substanziellen realen Selbstheit Bestimmungen des Seyns überhaupt zu seyn.*) Dieses Bezugsverhältniss, rein als solches gedacht, bildet die Zweckbestimmung der Dinge oder die teleologische Wesenheit derselben. Die Zweckmässigkeit ist in ihrem unendlichen Vollzuge, welches eben ihr ursprünglicher und ewiger ist, absolut, d. h. die reine Setzung der substanziellen Einzelheit für alle übrigen und mit ihnen wegen des Seyns und seiner Wahrheit. Insofern die Seele als freie substanzielle Urkraft die Endlichkeit der Dinge in der Unendlichkeit ihres Bezugs zu affirmiren hat, ist sie des absoluten Zwecks derselben mächtig. Dieser ist in der That die endlich-unendliche Subjektivität selbst, insofern sie sich als solche an der Unendlichkeit des Wirklichen eine bestimmte Selbstwirklichkeit gestalten soll. Oder die absolute Zweckmässigkeit der Dinge ist identisch mit der endlich-unendlichen Erhebung der

*) Wie die Dinge ohne substanziell-reale Selbstheit keine wahren Real-Bestimmungen des Seyns überhaupt darstellen können, und wie es daher wesentlich eine Urrealität des Vielen geben müsse, wenn der logische, der Vernunftbegriff des Seyns keinen Widerspruch enthalten soll, ist gleich Anfangs in der Ontologie des Geistes mehrfach erwogen und erörtert worden.

freien Subjektivität. Diese kann sich nur selbst gewinnen, insofern die Wirklichkeit eine entsprechende unendliche Beziehung bietet. Die psychische Selbstmacht nun, insofern sie sich aus dem Gesichtspunkte der absoluten Zweckbestimmung der Dinge vollzieht, ist der Wille, oder der Wille ist die Seele, insofern sie die Identität ihrer selbst und der absoluten Zweckbestimmung der Dinge als eine objektive Wirklichkeit zu setzen sucht. *) Im Willen strebt also die Seele, ihre Freiheit als den Ausdruck der Zweckbestimmung der Dinge geltend zu machen oder ihre Freiheit als das Wesen der Dinge an diesen selbst real darzustellen.

Der Wille ist aber ebensowenig unmittelbar vollendet, als die Intelligenz. Er hat seine Wirklichkeit nur in seiner eigenen Selbstentwickelung oder in seinem freien Fortschritte. Das Princip dieses Fortschrittes ist das gemeinsame der psychischen Metamorphose überhaupt und bewährt sich in dem Selbsterheben der subjektiven Allgemeinheit aus ihrer konkreten Unmittelbarkeit oder aus der Singularbestimmtheit zu ihrer Allgemeinbestimmtheit, in welcher sie sich als die selbstgesetzte somit eben als die allgemein-bestimmte Subjekt-Objekt-Einheit hat, während in jener diese Einheit blos als naturbestimmte Identität erscheint. **)

*) Der Wille wird hier in seinem vollendeten Begriffe bestimmt, wo er nur frei seyn und nur auf die Absolutheit der Zweckordnung gehen kann. Dass er in der genetischen Wirklichkeit der Seele beides nicht immer an sich darstellt, hebt sein Wesen nicht auf.

**) Um Missverständnisse zu vermeiden, mag hier noch einmal ausdrücklich auf den Unterschied hingewiesen werden,

Der Wille muss somit, um er selbst zu seyn, durch die Stufen der subjektiven Metamorphose überhaupt hindurchgehen und sich also wie die Intelligenz unter der dreifachen Kategorie der Empfindung (Sinnlichkeit), Vorstellung (Verstand im weitern Sinne) und des Gedankens (Vernunft) näher bestimmen. Diese nähere Bestimmtheit kann vorläufig bezeichnet werden als der (instinktive) Triebwille, als der (arbiträre) willkürliche Wille und als der freie Wille, oder einfach als Trieb, Willkür und Wille vorzugsweise. Nur indem der Wille in dieser aufsteigenden Selbstkontinuität alle Momente seiner

---

welcher stattfindet zwischen der Ansicht, dass das Allgemeine, als blosse subjektive Abstraktion als blose Verstandesformel an und für sich das Wesen der Dinge sey, und zwischen der Grundansicht unseres Systems, wornach beides, Subjektives und Objektives, die Allgemeinheit des freien Princips und die Besonderheit des Wirklichen, ursprünglich nothwendig zugleich sind und eine absolute Simultan-Beziehung haben, so dass die subjektive Allgemeinheit gar nicht rein für sich selbst oder rein abstrakt real ist, sondern nur mit der Konkretion des Wirklichen und in der Realbeziehung auf dasselbe. Um aber sich gerade als reale Bestimmtheit an der konkreten Wirklichkeit heben zu können, muss die Allgemeinheit des Subjekts sich zuerst unmittelbar einheitlich mit derselben setzen und so sich selbst an ihr, als an ihrer eigenen Objektivität, erheben. Dieses objektiv gehaltene Selbsterheben, worin die Subjektivität sofort eine konkrete Fülle erhält, ist die Allgemeinheit und ihre Bestimmtheit zugleich, die lebendige Identität beider mit Ausschliessung alles abstraktiven Fürsichseyns. Als abstrakte Allgemeinheit ist die Subjektivität etwas rein Wesenloses, ein Nichts, eine blose Einbildung. Als alleinige Wesenheit aber, so, dass sie sich aus sich ohne alle simultane Urobjektivität der konkreten Wirklichkeit zu der Konkretion des Wirklichen selbst machen oder diese aus ihrer nüchternen idealen Absolutheit konstruiren soll, gilt sie in der That blos für eine absolute, gleichfalls eingebildete Hypothese, die ihren Widerspruch in sich selbst hat.

objektiven Beziehungsweise aufgenommen und ausgeglichen enthält, ist er sich selbst gleich. Es giebt daher keinen abstrakten, ein für allemal fertigen, freien Willen, sowenig als es eine abstrakt-fertige Vernunft für den Menschen in seiner Zeitwirklichkeit giebt. Der Wille ist ein wesentliches Moment der Seele, aber nicht als konstitutive Umlage, sondern als organisches Glied ihrer Wirklichkeit. Uebrigens treibt schon im Triebwillen des Menschen sein freier Wille.

a) Der Wille unter der Kategorie der Empfindung. (Der Triebwille).

Die Subjektivität der Seele beginnt ihre Zeitwirklichkeit nothwendig mit der unmittelbaren Identität ihrer endlichen Position und der natürlichen Objektivität. Sie hat in dieser Form ihres Daseyns die reine Einzelheit zu ihrer Bestimmtheit. Daher ist sie denn auch hinsichtlich der Zweckbeziehung noch völlig singulär thätig. Der Zweck fällt ihr unmittelbar zusammen mit der unmittelbaren Einzelheit der erscheinenden Dinge selbst, mit der unmittelbar konkreten subjektiv-objektiven Einheit und Bestimmtheit; oder sie setzt die Zweckmässigkeit noch nicht als Realität des unendlichen Systems der Dinge, noch nicht als die ewig nothwendige Selbstbeziehung des Seyns auf sich, sondern als Realität der einfachen Gegebenheit, als reine Beziehung des ablotut gegenwärtigen Objektiv-Daseyns auf die eigene reine Selbstgegenwart. Der Wille hat daher auf dieser Stufe seiner Unmittelbarkeit seine ihm eigene Wirklichkeit auch nur in der Form der Empfindung, insofern diese die Singulärbestimmtheit der Seele in ihrer

konkret-unmittelbaren Einheit mit der Natürlichkeit darstellt. Die Empfindung enthält somit hier Motiv und Inhalt des Willens zugleich und unaufgelöst. Dieser ist noch nicht aus der Naturnothwendigkeit getreten, deren Bedürfnisse er auch schlechthin als die der Subjektivität setzt. Hiermit eben bekundet er sich als Trieb, welcher seine Bedeutung darin hat, dass er ein unmittelbares Bedürfniss gerade wegen seiner Unmittelbarkeit, mithin als blosse Empfindung für das Motiv der Selbstthätigkeit annimmt. Der Triebwille setzt also den Zweck in der reinen Unmittelbarkeit des Bedürfnisses; jener und dieses sind ihm völlig dasselbe. Weil indess in ihm das subjektive Moment wirkt, wenn auch noch nicht allgemein-, sondern blos singulärstrebend; so ist der Trieb eine wirkliche Form des Willens und insofern ein Bestimmungsmoment desselben zu seiner Freiheit, ein wesentliches Moment seiner Wirklichkeit. Darum wurde gleich oben bemerkt, dass in dem Triebwillen der freie Wille das eigentliche Princip sey. Wäre dieses nicht, so könnte sich entweder der Wille nicht aus der Triebform zur allgemein-bestimmten Freiheitswirklichkeit erheben, oder er müsste als ein Abstrakt-Fertiges in der Seele vorhanden seyn, und die Welt des Willens wäre sodann diesem selbst blos ein Aeusserliches, während sie doch in der That nur sein selbsteigenstes Eigenthum, seine eigene Selbstheit seyn kann. Alle Freiheit des Willens geht vom Triebe aus und hat hierin sowie ihre erste Erscheinungsform, so auch den Stoff ihrer weiteren Erhebung. *)

*) Wie wichtig dieses Verhältniss in praktischer, politischer und moralischer, wie in pädagogischer Hinsicht sey, leuchtet dem-

Der Wille begreift nun in seiner Triebwirklichkeit mehrere Erscheinungsweisen, welche als eben so viele Momente dieser seiner Form selbst anerkannt werden müssen. Zunächst hat derselbe das unmittelbare Bedürfniss als reine natürlich-endliche Konkretion der Subjektivität und des Objekts zu vollziehen. Dieses geschieht in der Begierde, welche demnach die erste oder Urbestimmung des instinktiven Willens ist. Oder in der Begierde hat der Trieb seine einfachste Wirklichkeit und der Wille überhaupt seine reinste Unmittelbarkeit, hiermit auch das nächste Stoffmoment für seine höhere Strebung. In der Begierde ist der Wille sein eigener natürlich gesetzter Anfang. Die konkrete unentwickelte Einheit des Zwecks und der Existenz ist sein Motiv. Motiv und Stoff fallen hier völlig zusammen. Daher auch die reine Abgeschlossenheit der Begierde in der unmittelbaren Gegenwart, daher ihre vorübergehende, augenblickliche Erscheinung, ihre Selbstaufhebung durch den Genuss. — Die nächstfolgende Manifestation des Willens in dieser Sphäre bezeichnet sich dadurch, dass das unmittelbare Bedürfniss als singulär-subjektive Existenz festgehalten wird und in dieser Festhaltung das Interesse und Motiv des Willens ausmacht, welcher nun gerade in der subjektiven Spannung seine besondere Wirklichkeit hat. Der Trieb bestimmt sich hiermit als Neigung (wovon der Hang nur eine unwesentliche Modifikation darstellt). In der Neigung bleibt die subjektive Zweckstrebung noch immer in der konkreten Unmittelbarkeit des natür-

---

jenigen wohl leicht ein, der über jene Gegenstände mehr als oberflächliche Betrachtungen angestellt und ihre empirischen Bezüge hinlänglich verglichen und erwogen hat.

lich gegebenen Objekts befangen, sie entbehrt, wie die Begierde, noch der subjektiven Allgemeinthätigkeit; allein die eigentliche Wirklichkeit des Willens in derselben ist doch nicht mehr die reine abgeschlossene Gegenwart der Subjekt-Objekt-Einheit, so dass die objektive Vollziehung des Bedürfnisses mit seiner subjektiven Bedeutung völlig identisch wäre. Vielmehr beruhet das Wesen der Neigung gerade darin, dass die Subjektivität des Bedürfnisses als solche ein in sich gehaltenes, von der Natürlichkeit des Stoffs aber schlechthin bedingtes und damit sinnlich unmittelbares Kontinuum sey. Wenn nun die Begierde ihrer Natur nach das kronkrete Objekt sogleich mit sich in simultaner Gegenwart haben muss; so nimmt die Neigung dasselbe blos als mögliche Gegenwart. Denn die Wirklichkeit des Triebes (des Triebwillens) beruhet ja hier nicht sowohl in der reinen Objekt-Positivität des Bedürfnisses, als vielmehr in der subjektiv-gehaltenen Objektiv-Beziehung. *) Oder, nicht der Genuss ist die Existenz der Neigung, sondern die natürliche Beziehung auf den Genuss. Daher verzehrt sie sich auch nicht im Genusse, wie die Begierde, sondern unterwirft ihn vielmehr sich selbst als ein bloses Moment ihrer Wirklichkeit; sie gebraucht ihn, um sich an ihm, nicht aber um sich in ihm zu haben. Dass die Begierde als der absolute Anfang des instinktiven Willens der Neigung vorausgehe, und dass diese jene in sich als Moment ihrer selbst, als ihre wesentliche Voraussetzung habe, ist eine nothwendige Folge ihres dargestellten Verhältnisses, wofür auch

*) Begierde entsteht daher auch, wenn der Gegenstand als ein konkret bestimmter sich irgend wie in der unmittelbaren Gegenwart dem Subjekte darbietet.

die Erfahrung vielseitige Bestätigung bietet. Hieraus darf aber nicht das Resultat hergeleitet werden, dass die Neigung gleichsam ein numerisches Aggregat von identischen Begierden sey, auch nicht, dass sie eine Gewohnheit der Begierde (eine habituelle Begierde), darstelle, wie man anzunehmen geneigt ist (selbst Kant in seiner Anthropologie). Diese und ähnliche Ansichten beruhen ebenso sehr auf einem Mangel an apriorischer Erwägung als auf Missverständniss und Missdeutung der empirischen Thatsachen. Die Neigung ist vielmehr Auflösung der Begierde, Befreiung der subjektiven Strebung von der absoluten Objektbefangenheit; sie ist nicht habituelle Begierde, vielmehr eine Art Gleichgültigkeit gegen deren reine Genussunmittelbarkeit und Genusseinzelheit. Hierin hat sie auch ihre höhere Bedeutung hinsichtlich der Fortschreitung des Willens. Die letzte Form des Willens innerhalb seiner Triebwirklichkeit bildet sich darin, dass das unmittelbare Bedürfniss sich in der Unmittelbarkeit der That selbst befriedigt, oder dass die faktische Gegenwart der Strebung hinsichtlich eines Gegenstandes als Zweck selbst gilt. Man kann diese Form mit dem hergebrachten Namen „Affekt" bezeichnen. Es ergiebt sich nun leicht, dass das Wesen des Affekts nicht in blossen Aeusserlichkeiten und etwaigen Folgemerkmalen, z. B, in der Raschheit des Strebens, in der Hemmung des freien Bewusstseyns, in der höchstmöglichen Steigerung des Gefühls u. s. w., zu suchen sey, womit sich nur die anschauende Empirie, nicht die erfassende (reflexive), geschweige die höhere betrachtende Erkenntniss befriedigen kann. Beim Affekte wird die unmittelbare Einheit der Singularität des Subjekts und ihres Gegenstandes weder in dem Gefühle noch

in dem Genusse dargestellt, sondern in dem Momente der objektiv erregten Thatbestimmtheit. Das rein konkrete Bedürfniss ist die vereinzelte, rein konkrete That selbst. Eben weil aber die That in dieser vereinzelten Bestimmtheit rasch vorübergeht oder sich vielmehr, als absolute Gegenwart, gegen Vergangenheit und Zukunft gewissermassen gleichgültig sezt; so hemmt der Affekt auch die Allgemeinheit der subjektiven Strebung und bannt diese in die reine konkrete Abgeschlossenheit der Empfindung. Daher verzehrt sich auch einerseits der Affekt in der That, wie die Begierde im Genusse, und ermangelt andererseits allerdings der höheren Freiheit und Bestimmtheit des Bewusstseyns. Liegt nun das eigenste Wesen des Affekts darin, dass die Thatsetzung für sich selbst und als reines unmittelbares Bedürfniss auch der Zweck ist ihrer selbst; so muss von seinem Gebiete Alles fern gehalten werden, dem diese Thatbestimmtheit fehlt, also jede psychische Erscheinung, welche sich als blose Innenbestimmtheit charakterisirt, somit auch das noch so sehr gesteigerte Gefühl für sich selbst. Wohl aber kann ein Affekt sich schnell in ein Gefühl umsetzen, in welchem Falle er aber nicht mehr er selbst ist; oft ist auch die Gefühlsform nur scheinbar und die innere Individualstimmung eine wirkliche positive Innenthat. So ist z. B. die Scham an und für sich, selbst bei der höchsten Steigerung, nicht Affekt, sondern nur Gefühl oder bei Hemmung des Bewusstseyns sogar blos reine Empfindung. Sie wird aber zum Affekte, wenn sie der Ausdruck einer unmittelbaren Innenthat ist; wie, wenn Jemand sich beschämt findet, und hierin der objektive Reiz liegt, dass er den innern Un-

willen in sich selbst aufstreben lässt, aber auch zugleich thatkräftig zurückhält. Daher ist denn auch jeder Affekt an und für sich rüstig, und was Kant und Andere schmelzende Affekte nennen, ist mehr oder minder nur eine Gefühlsstimmung oder auch eine blos innerliche That. Der Wille handelt und hat in der Handlung sein eigenthümliches Element. *)

Aus den dargelegten Betrachtungen des instinktiven Willens oder des Triebstrebens ergiebt sich dessen psychischer Standpunkt und Werth von selbst. Schon ist bemerkt worden, wie der Wille, als ein insich kontinuirlich fortschreitendes Zwecksetzen, mit dem Triebe nothwendig beginnen müsse, um sich selbst in seiner reinen Freiheit heben zu können, wofern diese ihre wahre Bedeutung nicht blos in einer abstrakten Formalität, sondern in der Identität der teleologischen subjektiven Allgemeinbestimmung und der objektiven Zweckwirklichkeit (also darin, dass die subjektive allgemeine Zwecksetzung in der real-konkreten Zweckdaseynlichkeit ihre Bestimmtheit findet), allein besitzen kann. Diese freie Identität muss aber eine subjektiv selbstvermittelte seyn, wenn sie ihrem Begriffe entsprechen soll, welche Vermittelung wiederum nur dadurch geschehen kann, dass die Einheit des subjektiven Zweckstrebens und der objektiven Zweckrealität in der reinen Unmittelbarkeit kon-

*) Der Affekt verhält sich aus dem Standpunkte seines Wesens zur Leidenschaft, wie die Begierde zur Neigung. So wie dort der Genuss, hier aber das Streben selbst der Zweck sind; so ist in dem Affekte die unmittelbare That, bei der Leidenschaft aber die absolute Thatstrebung das, worauf es zunächst ankommt. Daher ist dort der Augenblick, hier die Dauer ein charakteristisches Merkmal.

kreter Wirklichkeit gesetzt wird, als worin Princip und Stoff des Willens zunächst einfach existenzielle Identität haben. Die Triebstrebungen nach ihrem Selbstunterschiede, als Begierde, Neigung und Affekt, sind mithin an und für sich gut, weil sie nothwendig sind, aber sie sind nicht gut in dem Sinne, als ob sie in ihrem Fürsichseyn schon die Absolutheit der Zweckordnung selbst enthielten. Sie sind gut als wesentliche Glieder in dem freien Organismus des Willens, nicht aber in ihrem abstrakten Verhältnisse gegen die Totalität dieses Organismus. Nur in der organischen Totalität des Willens liegt seine volle Freiheit und damit seine Güte und das Gute. Denn nur insofern ist in ihm volle Selbstbestimmung in der Wahrheit des ewigen Zweckrealismus selbst.

b) Der Wille unter der Kategorie der Vorstellung.
(Die Willkür, der arbiträre Wille.)

Es liegt in dem Wesen des psychischen Selbstfortschrittes oder der Metamorphose, dass das subjektive Princip, um sich als freie Identität mit der konkreten Wirklichkeit zu haben, die Naturbestimmtheit seiner Einheit mit der Letztern aufheben und statt deren seine Allgemeinheit an der natürlichen Unmittelbarkeit setzen und bestimmen müsse. Der nächste Vermittelungsschritt ist demnach der reine Aufhebungsakt jener natürlich erscheinenden Einheit selbst, oder die Setzung des Unterschiedes zwischen Subjekt und Objektwirklichkeit als solchen, somit an und für sich oder als eines abstrakten. Die abstrakte Unterscheidung aber des Subjekts vom Objekte ist die Grundwesenheit des Vorstellens und der eigentli-

chen Vorstellung, welche selbst demnach das Sichhaben des Subjekts ist in seiner Allgemeinheit gegenüber dem für sich bestimmten gegebenen Objekte. Sofern diese Fortbestimmungsweise der Seele eine allgemeine ihres Lebens ist, muss sie auch in der Fortbestimmung des Willens ihre nothwendige Bedeutung haben. Dieser hat demgemäss die zweite Grundform seiner Strebung darin, dass er die objektive Zweckrealität seiner subjektiven Allgemeinbestimmung in ihrem Fürsichseyn unterordnet, also eben seine Zweckabstraktion als solche der wirklichen Zweckrealität gegenübersetzt und diese als eine blose Gelegenheit nach jener formal behandelt. In konsequenter Entwickelung dieser Weise wird der Wille zum verständigen Willen, der seinen abstrakten Selbstzweck gleichsam als das wahre teleologische Prädikat dem realen Zweckverhältnisse äusserlich beilegen und dieses darnach bestimmen will. Der Wille hat in dieser Zweckstrebung noch nicht die absolute Nothwendigkeit der Zweckwahrheit, sondern die Einseitigkeit des subjektiven Interesses zu seinem Motive. Hierin aber liegt nun eben das eigenthümliche Moment der Willkür. Diese ruhet auf Wahl, d. h. sie hat die Wahl zwischen mehreren subjektiv-möglichen Zweckbeziehungen, während aus dem Standpunkte der Zweckwahrheit nur eine Beziehung gelten kann. Insofern fällt die Willkür in das Bereich des bestimmten Bewusstseyns, und das sinnliche Willensstreben kann nur uneigentlich als Willkür bezeichnet werden. Es waltet hierbei die Verwechselung ob zwischen dem sinnlichen Zwecksetzen als solchem oder in seiner eigenen Sphäre und dem subjektiv-abstrakten Zwecksetzen an dem Sinnlichen, wobei das Sinnliche bloss äusserlich genom-

mener Zweckstoff ist. *) Die Willkür nimmt überhaupt das Sinnliche nur als eine reine Stoffartigkeit und bleibt wegen ihrer Abstraktion von der Nothwendigkeit der wahren Zweckrealität und wegen der subjektiven Wahl in dem Kreise der Zufälligkeit stehen, hiermit der Vollendung der Freiheit ermangelnd, welche in ihrem adäquaten Begriffe alle Zufälligkeit ausschliesst und insofern ihre reine Selbstnothwendigkeit ist, d. h. sich selbst als in der ewig bestimmten nothwendigen Einheitsposition mit der Urordnung der Dinge allein wirklich findet. **)

Auch der willkürliche (arbiträre) Wille hat seinen ihm, als solchem, eigenen Unterschied, worin er seine Wirklichkeit vollzieht. Er setzt zunächst die Zwecksubjektivität in ihrer individuellen Selbstheit oder in ihrer konkretselbstischen Selbstunmittelbarkeit als identisch mit der realen Zweckbestimmtheit. Die Willkür in dieser Form ist der Eigenwille, welcher in dem Eigensinne seinen konkretesten Ausdruck hat. Er setzt das eigene unmittelbare, aber gegen das objektive Zweckmoment sich abstrakt verhaltende, Individualsubjekt als Motiv seiner Strebung. Er ist hiermit schon in der einseitigen Befangenheit, während der Triebwille in allen seinen Formen den Charakter durchgängiger Unbefangenheit trägt. — Der weitere Fortschritt des willkürlichen Willens offenbart sich in der Leidenschaft.

---

*) Genau betrachtet, kann daher den Thieren das Prädikat der Willkühr nicht beigelegt werden.

**) Es ist klar, dass bei Ansicht der Freiheit von dem reflexiv-abstrakten Auffassungsstandpunkte, insofern er sich ein für allemal nach Tradition und Gewohnheit fixirt hat und deshalb zwischen Freiheit und Nothwendigkeit einen absoluten Widerspruch finden will, hier abgesehen werden müsse.

Diese besteht darin, dass die Unmittelbarkeit der Individualsubjektivität als Zweckbestimmung aufgehoben wird, dagegen aber das reale Selbst oder die subjektive Selbstexistenz, also das Subjekt mit der Totalität seines Inhalts *in der Strebung* nach irgend einer objektiven Besonderheit sich selbst als Zweck hat, dass somit die ganze Subjektiv*strebung* als das Wesen der Zweckrealisirung gesetzt wird. Insofern entspricht die Leidenschaft der Neigung; denn auch hier ist nicht sowohl das objektive Moment als solches, auch nicht der Genuss für sich, das Zweckmoment, als vielmehr die sinnlich-individuelle Strebung selbst. Die Leidenschaft hat nur das Eigenthümliche, dass die Strebung keine sinnlich-individuelle, sondern eine subjektiv-bestimmte ist, und dass sie sich somit gegen das objektiv-konkrete Zweckmoment immerhin als *allgemeines* verhält. In der Leidenschaft als solcher geht daher die Subjektivität nie in die reine Unmittelbarkeit des Individuums zurück; wo dieses in ihrem Verlaufe etwa geschieht, da tritt sie in den Affekt über. Sie bleibt immer *bei sich*, während dieser ein *Aussersich*, ein völliges Aufheben der subjektiven Allgemeinheit in der absoluten Unmittelbarkeit und Einzelheit der That, zu seinem Wesen hat. Es kommt der leidenschaftlichen Willkür nicht sowohl auf die Wahrheit des Zweckes an, als auf die Geltendmachung der subjektiven Macht an und für sich; es ist nicht sowohl der reale Gehalt des Objekts, was sie will, als nur das *eigene* Thun, nicht die That für sich, sondern das Thun. — Die Leidenschaft setzt also die subjektive Existenz in die Hingebung an eine, objektiv mehr oder weniger zufällige, Zweckerscheinung. Hierin eben hat die Leidenschaft ihre Einseitigkeit und sie kann daher an sich selbst nie dem

wahrhaft freien Willen gleich gelten, muss vielmehr diesem gegenüber in ihrer reinen Selbstgenügsamkeit als das Unvernünftige des Willens betrachtet werden. Aber das, was in seinem abstrakten Selbstbeschliessen unvernünftig ist, kann oft in seinem immanenten Bezuge auf Anderes wesentlich vernünftig seyn. So die Leidenschaft. Sie hat ihr Vernunftmoment darin, dass die Vernunft des freien Willens in ihr ein nothwendiges Moment ihrer vollen inhaltlichen Selbstbestimmtheit hat. Insofern gehört die Leidenschaft als ein wichtiges organisches Glied in den Totalorganismus des Willens, und man darf mit Recht behaupten, dass ohne Leidenschaft das wahrhaft Grosse schwerlich vollbracht würde, nicht als ob im Augenblicke seines Geschehens die Leidenschaft in ihrer selbstständigen Selbstheit das Vollbringen desselben überall vermitteln müsste, sondern insofern die Vernunft des Willens, die Freiheit desselben, nicht die angemessene Energie haben würde, wäre nicht die Spannung der Leidenschaft als ein, freilich in seiner Besonderheit aufgehobenes, Lebensmoment in ihr. Die Frage nach dem Werthe der Leidenschaft, insofern sie zunächst blos psychologisch gewürdigt wird, hat hiermit blos ihre hinlängliche Antwort. Es kommt in der physikalisch-psychologischen Untersuchung ganz eigentlich auf die wesentliche Stellung an, welche einem besondern Momente in der genetischen Kontinuität und der ökonomischen Totalität des Seelenlebens eignet. Die weiteren Folgerungen auf das Praktische, z. B. in pädagogischer, moralischer, politischer und ästhetischer Hinsicht, ergeben sich leicht. Dass übrigens die Leidenschaft nicht blos nach dem Inhalte ihres Strebens, sondern auch nach Massgabe ihrer Beziehung auf die Entwickelung des Bewusst-

seyns, verschieden seyn könne, findet seine Erklärung in ihrem Begriffe und in ihrem Standpunkte in der psychischen Metamorphose. Sie kann daher auch mehr oder minder den Charakter der reflexiven Verständigkeit tragen, obwohl dieses kein absolut wesentliches Merkmal derselben ist. Aus der Leidenschaft erhebt sich der willkürliche Wille zur rein abstrakten Selbstbestimmung des Zwecks. Es ist nicht mehr das subjektive Individualstreben nach einem mehr oder weniger objektiv zufälligen Zwecke, wie es die Leidenschaft charakterisirt, sondern das subjektive Selbst in seiner formalen Allgemeinheit, setzt sich an die Stelle der konkreten Zweckwirklichkeit; diese Willenform ist der Selbstwille. In der Leidenschaft ist es die subjektive Selbstindividualität, welche sich und ihr Streben statt der rein objektiven Wahrheit des Zweckes will, oder der leidenschaftliche Wille setzt die Selbstindividualität als ausschliesslichen Zweck; in dem Selbstwillen dagegen setzt sich die reine abstrakte Ichheit des Subjekts als Princip und Zweck des Strebens zugleich. Im Selbstwillen wird der Wirklichkeit die rein subjektive Bestimmung als Zweck aufgedrungen, oder der objektive Zweck erhält nicht sein eigenes Prädikat, sondern das der ichheitlichen Allgemeinheit. In seine Sphäre fällt der abstrakte praktische Grundsatz, die abstrakte Konsequenz, welche sich oft die Würde des eigentlichen Charakters anmasst und mit dem ethischen Ernste prahlt, indem sie doch ihrem Wesen nach nur der Egoismus selbst ist. *) Endlich setzt

*) Die Verstandeskonsequenz für sich selbst, also eben die rein abstrakte, wie sehr sie sich auch durch subjektive Kraft

der Wille in dem Kreise seiner willkürlichen Bestimmtheit als Motiv seiner Zweckstrebung das Moment der reinen Persönlichkeit, d. h. der für sich absolut selbstständigen Selbstwirklichkeit oder der individuell-konkret bestimmten subjektiven Allgemeinheit. Die Persönlichkeit ist sich insofern selbst Zweck, womit aber der rein persönliche Wille in dem Kreise der Willkür bleibt; denn es ist ihm noch nicht um die absolute Realität des Zweckes an sich selbst zu thun, welche das Persönliche nur als ein besonderes Moment der ewigen Weltordnung gelten lässt. Insofern jedoch in der Persönlichkeit die Immanenz der Seele und ihrer natürlichen Bestimmtheit als subjektiv vermittelt erscheint, wenngleich noch in dieser selbstvermittelten Immanenz abstrakt gegen die wahre Unendlichkeit des Geistes und der Dinge, also noch ohne die reine Vernunftfreiheit; so bezeichnet der persönliche Wille einerseits die höchste Stufe und Selbstbestimmtheit des willkürlichen Willens überhaupt und des verständig-willkürlichen im Besondern, andererseits aber auch den immanenten Uebergang aus der Willkür in die reine Freiheit. Sowie

auszeichnen mag, bleibt als solche immer unwahr, indem sie das formale Ich an die Stelle der Wesenheit des Zweckes setzt, welche in der frei vermittelten Identität der subjektiven Allgemeinheit und der realen Unmittelbarkeit der Zweckwirklichkeit beruhet, also darin, dass die absolut endliche Zwecksetzung an einem Seyenden aufgehoben wird durch die Beziehung des Letztern auf seine unendliche, d. h. die allgemeine Zweckimmanenz des ganzen Systems der Realitäten. Hiermit entsteht die wahre oder Vernunft-Konsequenz, welche die freie Allgemeinheit des Subjekts als Zweckbestimmtheit setzt in der Identität mit der Nothwendigkeit der objektiven Zweckordnung selbst.

die Persönlichkeit nach früherer Ausführung *) nur mit und in der Anerkennung der Persönlichkeit Anderer sich wahrhaft zu setzen vermag; so kann auch der persönliche Wille sich einzig und allein mit Bezug auf den persönlichen Willen Anderer geltend machen. Dadurch unterscheidet er sich von dem reinen Selbstwillen, welcher in der Hinsicht abstrakt ausschliessend verfährt. Diese Gegenseitigkeit des Persönlichen ist aber nicht die ideale, nach welcher die Verschiedenheit des Persönlichen zugleich als Einheit der ewigen Geistesmacht betrachtet und vollzogen wird, sondern die abstrakt-existenzielle, die nur gegenseitig ist für den Unterschied in der Gegebenheit des Wirklichen. „Jedem als Person das Seine, damit ich auch als Person das Meine haben kann", ist der Grundsatz des persönlichen Willens, der hiermit auch als Rechtswille erscheint. **) Das Recht ist daher, rein in seiner Sphäre aufgefasst und gedacht, die bestimmte Objektivität des persönlichen Willens als solchen. ***)

*) S. oben den vorigen Abschnitt, die produktive Metamorphose *sub b*) die vorstellende Seele. S. 170.

**) Der Selbstwille verhält sich rein als solcher gleichsam gegen das Recht; es ist ihm etwas Zufälliges, welches er, wenn es ihm beliebt, sich selbst zum Opfer bringt. Nicht so der persönliche Wille. Das Recht als Recht schlechthin für sich ist aber noch nicht die wahre Vernunft und Freiheit. Es bestimmt zunächst nur noch den Unterschied in der persönlichen Realität unter einer einheitlichen Gemeinschaft und enthält daher diese Einheit weder als immanente in der Wesenheit des Persönlichen, noch in der Einheit der Zweckordnung des Seyns überhaupt. Die Vollziehung dieser Einheit in dieser immanent-unendlichen Beziehung fällt in die Vernunftsphäre, in das Bereich der wahren Willens-Freiheit, welche in der Sittlichkeit ihre Wirklichkeit erhält.

***) Es dürfte der stoischen Moral wohl ganz eigent-

c) Der Wille unter der Kategorie des (freien) Gedankens (der Vernunft).

(Der freie Wille).

Das Denken in seiner eigenthümlichen, wesentlichen Bedeutung, als allgemeiner Ausdruck der höchsten Metamorphose der Seele, ist diejenige Selbstbestimmungsweise der Letztern, in welcher sie ihre subjektive Allgemeinheit und die konkrete Objektiv-Wirklichkeit als Identität von sich aus sezt, oder in welcher sie ihre Allgemeinbestimmtheit als die nothwendige Realbestimmtheit des Objektiv-Wirklichen affirmirt. Im Denken hat somit die Seele das wesenhafte Urverhältniss der Daseynlichkeit für sich vermittelt und damit die Wahrheit überhaupt oder die absolute Wahrheit gefunden, in der sie selbst ihre angemessene eigenthümliche Wirklichkeit besitzt. Sie hat die endlich-konkrete Unmittelbarkeit als solche verneint, indem sie den Unterschied in seiner Bestimmtheit erfasst, sie hat diesen hinwiederum in seiner absoluten abstrakten Selbstheit aufgehoben, indem sie in ihm selbst die Motive seiner Einheit erkennt und so die Immanenz seiner realen Beziehung von sich aus bestimmt. Eben wegen dieser kontinuirlichen Selbsterhebung der Seele in ihrer Subjektivität an der Objektiv-Wirklichkeit hat sie auf der Denkstufe ihre Freiheit, d. h. ihre subjektive Allgemeinheit mit und an der Fülle der konkreten Wirklichkeit. Sie ist damit selbst als Allgemeines in der Realität des Konkreten, welches sie

---

lich zum Vorwurfe gemacht werden können, dass sie nicht sowohl den absoluten oder freien Willen, sondern vielmehr eben nur den persönlichen als Princip der Moralität genommen hat.

als das Ihrige, als ihrer eigenen freien Macht angehörig, vernimmt und eben hierin Vernunft überhaupt ist.*)

Insofern nun der Wille aus der persönlichen Zweckbestimmung, welche die höchste Form der Willkür ist, zu der vernünftigen sich selbst entwickelt, erlangt er die eigentliche Freiheit und hiermit seine wesenhafte Wirklichkeit, die Wirklichkeit seines nothwendigen Begriffs; er hört auf, willkürlich zu seyn und wird freier Wille. Auf dieser Stufe setzt der Wille die Identität der subjektiv allgemeinen Zweckbestimmtheit und der konkreten Zweckrealität als das Motiv seiner Strebung. Er sucht sich selbst mit der ursprünglichen objektiven Ansichheit der Zweckordnung der Dinge zu identificiren und somit die absolute Zweckbestimmtheit als seinen Gegenstand und Inhalt zu haben. Oder, da die absolute Zweckbeziehung die unendliche Beziehung der Dinge im Ursysteme des Daseyns überhaupt ist und darin ihre Bedeutung hat, dass das Seyn eben in seiner ewigen Wahrheit subjektiv-objektiv vollendet sey; so erscheint der absolute Zweck auch als Endzweck, und der freie Wille hat in ihm sein Motiv. Er setzt den Endzweck der Dinge überhaupt in dem besondern Zwecke, den er anstrebt, als dessen Wahrheit und Wesen. Hiermit wird der freie Wille auch der wahrhaft gute. Denn die Wesenheit des Guten ist die absolute Zweckordnung der Dinge in ihrer idealfreien Setzung. Die vollendete Willensfreiheit ist insofern das Gute selbst, als sie ohne absolute reale Zweckbeziehung nicht Freiheit seyn kann; und es ist als ein Resultat konsequenter

*) Vergl. den vorhergeh. Abschnitt.

Psychologie anzuerkennen, dass das Gute nur in dem reinen (d. h. hier vernünftig-freien) Willen beruhe, oder in Wahrheit nichts schlechthin gut sey, als der gute (vernünftig-freie), Wille. Die Psychologie giebt hiermit die einzig wesenhafte Basis aller wahren Moral. Die vielbesprochene und allerdings wichtige Frage, ob und in wiefern der materielle Zweck als Motiv in die rein sittliche Handlung aufgenommen werden dürfe, oder ob diese schlechthin ausschliesslich nur die sogenannte Formalität des Willens zu ihrem Principe und zu ihrer Wesenheit habe, findet nach Obigem ihre Erledigung leicht. Aus dem Standpunkte des reinen oder freien Willens nämlich giebt es eben so wenig eine abstrakt-absolute Formalität des Willens, als eine abstrakte Selbstheit des materiellen Zwecks. Beide sind darin ausgeglichen, dass jene, um selbst wahr zu seyn, diesen als ihren bestimmten Inhalt haben muss, jedoch nicht nach äusserlicher (eben abstrakter) Weise, sondern nach ursprünglich-ewiger, immanenter und nothwendiger Einheit. Die Materialität des Zwekes hat nur Bedeutung in der Sphäre des willkürlichen Willens, wo die Abstraktion des Unterschiedes zwischen subjektiver Allgemeinheit und objektiver konkreter Wirklichkeit festgehalten wird. Für den freien Willen ist jene Allgemeinheit nur wahrhaft bestimmt an der Wahrheit des objektiv-konkreten, gewissermassen materiellen Zwecks. Es kommt bei ihm daher allerdings auch auf diesen an, allein nicht insofern er für sich objektiv gesetzt, sondern als uridentischer Inhalt mit jenem geltend gemacht werden muss. *)

*) Mit der eigenthümlichen Bedeutung des Guten ergiebt sich im Allgemeinen die des Bösen. Es kann in seinem wah-

Bezüge des freien Willens dem Wesen nach aufweisen und bestimmen. Als elementarische Akte, woraus jede vollkommen freie Willenshandlung sich bilden muss, sind nämlich folgende zu bezeichnen. 1) Der Vorsatz oder die bestimmte Setzung einer Willensrichtung hinsichtlich eines bestimmten Zwecks, also die Affirmation des Willens in einem konkreten Vorhandenseyn. 2) Die Motivirung oder die (praktische) Reflexion hinsichtlich der wahren Natur des konkreten Zwecks und seines Verhältnisses zum Endzwecke oder zur absoluten Zweckbestimmung der Dinge. 3) Die Wahl, oder das (praktische) positive Urtheil in Betreff jenes Verhältnisses, dessen Resultat die eigentliche Absicht ist. 4) Der Entschluss, oder die Selbstbestimmung nach Massgabe der Wahl (des praktischen Urtheils), also die Setzung des gewählten Motivs als das Bestimmungsmoment des Willens für seine konkrete Richtung. 5) Endlich die That, oder die real-objektive Affirmation der subjektiven Willensbestimmtheit. Die That gehört nicht blos äusserlich zum Willen, gewissermassen blos als zufällige Kundmachung der Willensinnerlichkeit für Andere; sondern sie ist wesentlich Immanenz-Element des Willens, insofern dieser in ihr seine eigene sichere Selbstbeziehung hat, oder ist dem Willen insofern innerlich, als er darin seine Innerlichkeit zugleich als seine ihm angehörige Aeusserlichkeit, somit eben als seine positive Wirklichkeit besitzt.*) Die

*) Darum preise Niemand seinen Willen vor der That; denn er weiss noch selbst nicht, ob er sich bewähre. Nur mit der That und in derselben ist die Selbstbestätigung des Willens in seiner Freiheit gegeben; sie ist die eigene, die Selbstschöpfung der Freiheit und darum die reale Subjekt-Objekt-Einheit, die Wahrheit derselben.

objektiven Bezüge des freien Willens sind diese: 1) Der unmittelbare Zweckstoff, welcher irgend ein Bedürfniss der sinnlichen Individualität betrifft; also der Inhalt des natürlichbestimmten Triebes und dieser selbst, insofern die Freiheit ihn zu ihrem objektiven Bestimmungsmomente nimmt. 2) Das Bewusstseyn mit seinen möglichen abstrakten zufälligen und selbstischen Sonderzwecken, welche der freie Wille als solche aufzuheben und durch ihre Beziehung auf den Endzweck frei zu verändern oder zu bestimmen und auf die Allgemeinheit zurückzuführen hat. Hierhin gehören auch die praktischen Gefühle, die in ihrem Verhältnisse zum freien Willen nur stoffartige Bedeutung haben. 3) Endlich die Gedanken selbst, insofern sie in ihrer theoretischen Wahrheit als Stoffzweck gesetzt werden können.

Der freie Wille, insofern er in jedem besondern Stoffzwecke den absoluten oder Endzweck zu setzen und ihn damit aus seiner partikularen Stoffpositivität zur idealen Allgemeinbestimmtheit zu erheben hat, verhält sich nun freilich hinsichtlich seines Selbstwerthes gleichgültig gegen den Stoff. Er kann und soll jeden Stoffzweck heiligen, d. h. ihn auf die ewige Weltordnung und Weltvernunft zurückführen, um so an ihm die eigene ewige Selbstfreiheit zu verwirklichen. Damit ist nun aber keinesweges der Grundsatz ausgesprochen, dass es gar nicht darauf ankomme, was man wolle, wenn man es nur gut meine. Der Wille ist zunächst überhaupt nicht das Gutmeinen, vielmehr wesentlich Gutdenken; er soll das Gutmeinen, welches als solches, wie alles Meinen nur zufällig ist, aus seiner Zufälligkeit und Willkür-

lichkeit befreien und damit als ein für sich selbst Bedeutsames verneinen. Als Gut denken kann und muss der freie Wille nur die objektive Wahrheit wollen. Diese aber wird bedingt durch die unmittelbare Gegebenheit, eben durch den Stoff. Ohne Berücksichtigung des Stoffes würde alle subjektive, also auch alle Willensthätigkeit nur eine willkürliche Formalität. Der Wille ist also nicht mehr vernünftig-frei und schlechthin gut, wenn er sich gegen die konkrete Wirklichkeit abstrakt verhält und somit auch die Zwecke von dem Stoffe trennt. Seine Freiheit, d. h. seine reine konkrete Allgemeinbestimmtheit, beruhet ja gerade darin, dass er die endlichen Verhältnisse des Zweckunterschiedes in der Unendlichkeit der absoluten Zweckeinheit ausgleicht, also in ihrem eigenthümlichen Unterschiede selbst auf die ideale Zweckordnung bezieht und ihnen hiermit ihre Wahrheit giebt.

Der freie Wille setzt wiederum nach seinem subjektiv-allgemeinen Wesen an sich selbst mehrere Stufen, welche als eben so viele formelle Momente seiner rein freien Selbstbestimmtheit zu betrachten sind.*) Zunächst vollzieht er sich in der Form des Gewissens, indem er die freie Anerkennung der Absolutheit der idealen Zweckordnung, sowie ihrer unbedingten Nothwendigkeit, jedem blos empirischen und einseitig-subjektiven Zweckpartikularismus gegenüber, setzt. Im Gewissen hat also der freie Wille die vernünftige Nothwendigkeit als seine wesentliche Be-

*) Diese formellen Momente sind indess wohl zu unterscheiden von den kurz vorhin bezeichneten elementarischen Momenten des Willens.

stimmtheit an und für sich affirmirt. Er besitzt in dieser Affirmation die reine Gewissheit seiner Freiheit, d. h. die Gewissheit seiner subjektiven Allgemeinbestimmtheit jeder einseitigen, absolut abstrakten wie absolut empirisch-konkreten und somit unwahren Zweckbestimmung gegenüber. Das Gewissen, in seinem eigenthümlichen Begriffe, ist somit weder ein bloses unmittelbares praktisches Gefühl, noch ein blos selbstrichtendes Vorstellen, sondern der sich in seiner eigenen Freiheit zugleich als die Nothwendigkeit setzende Wille. Das Gewissen ist demnach auch nur der innere Selbsterweis des schlechthin guten Willens. Der böse (der absolut willkürliche) Wille hat kein Gewissen, so wenig als der einfache reine Triebwille. Wo Gewissen, da ist Vernunftanerkennung der absoluten Wahrheit und Nothwendigkeit des Guten. Das Gewissen im Allgemeinen irrt daher auch nie; der Irrthum desselben kann nur in der besondern Anwendung seiner selbst in konkreten Handlungen stattfinden und somit nur in der Mangelhaftigkeit des konkreten praktischen Urtheils seinen Grund haben. Ueberhaupt darf das Gewissen als eine Form der Selbstbethätigung des freien Willens nicht mit irgend einer besondern subjektiven Ansicht verwechselt werden, welche der Zufälligkeit und Willkür angehören kann. Die erste Thatform des freien Willens ist also das Gewissen; oder die willensfreie Seele handelt zunächst als Gewissen und somit auch aus Gewissen.

Die zweite Vollziehungs-, somit auch Thatform des freien Willens ist die Gesinnung, oder die willensfreie Seele handelt in höherer Bestimmtheit als Gesinnung und aus Ge-

sinnung. Die Gesinnung aber ist nicht mehr die blose einfache Selbstanerkennungsthat des Willens hinsichtlich der Identität seiner Freiheit und der Nothwendigkeit des absoluten Zwecks (worin das Gewissen besteht); sondern sie ist die Identificirung jener Selbstanerkennung mit der individuell-subjektiven Selbstheit. Oder, in der Gesinnung hat der freie Wille sich zugleich als der individuell-eigene; er setzt das Gute als das Eigenthum des individuellen Selbst und besitzt es somit als ein rein Selbsterworbenes, als das Seinige. In der Gesinnung ist das Gewissen aus seiner allgemeinen Unbestimmtheit zur individuellen Bestimmtheit, aus seiner faktischen Vereinzelung in die Kontinuität der Selbstexistenz übergegangen. Die Gesinnung ist der freie Wille, insofern er mit der konkreten Unmittelbarkeit der subjektiven Individualität eins geworden ist. Das Gewissen ist in der Gesinnung vorhanden, aber aufgelöst, nicht für sich selbstständig. Wer der Gesinnung mächtig geworden, bedarf der besondern Mahnung des Gewissens nicht; die Nothwendigkeit des absolut praktischen Urtheils ist in der Nothwendigkeit der absolut praktischen Existenz aufgegangen. *)

Die dritte Vollziehungs-, und somit auch Thatform des freien Willens ist der Charakter. Wenn die Gesinnung der freie Wille ist in der Form der subjektiven Individualität, so erhebt er sich im Charakter zur Form der Persönlichkeit. Der Charakterwille ist somit der freie Wille, insofern er Bedeutung und Zwecke

*) Die wahre Gesinnung kann nur gut seyn, wie das Gewissen. Die sogenannte böse Gesinnung ist blos die Gewohnheit der abstrakten Willkür.

der Persönlichkeit als rein identisch mit der absoluten Zweckmässigkeit setzt und aus diesem Gesichtspunkte handelt. Im Charakter hat somit das Gute in seiner absoluten Allgemeinheit die volle Bestimmtheit der persönlichen Wirklichkeit; es ist in seiner reinen Allgemeinheit zugleich die entschiedenste Selbstwirklichkeit. Es ist nicht blos das Eigenthum des Selbst und eins mit dessen Existenz; sondern es ist auch seine Wesenheit. Der Charakter ist der bestimmte Wille, das Gute als das Selbstwesen der Existenz zu haben; er ist das substanzielle Beisichseyn des freien Willens. So wie nun die subjektive Selbstexistenz in der Persönlichkeit nur ein Moment bildet; so auch die Gesinnung ein Gleiches nur im Charakter. Dieser hat Gewissen und Gesinnung als seine besondern Bestimmungen, als ausgeglichene Elemente einer höheren Wirklichkeit. Die höchste Vollendung der praktischen Freiheit ist demnach der Charakter. Er bildet sich nur aus der vollständigsten Kontinuität und Immanenz der sämmtlichen Selbstbestimmungsmomente in der Metamorphose des Willens und ist damit sowie das Allgemeinste, so auch das Konkreteste, die singulär-existenzielle Unmittelbarkeit mit dem Gepräge der substanziellen Vernunfteinheit. Er ist die Hypostase des Vernunftwillens. *)

*) Der Charakterwille ist wegen seiner Identität mit der Persönlichkeit nicht zu verwechseln mit dem persönlichen Willen. Dieser ist als rein für sich bestehender vielmehr im Charakter negirt. Der persönliche Wille als solcher setzt das Persönliche in seiner Partikularität zugleich als Zweck, während der Charakter den absoluten Zweck, das Gute schlechthin, in der persönlichen Hypostase vollzieht und das Persönliche in dem absoluten Zwecke ausgleicht. Der Charakterfeste hat persönlichen Willen, aber nicht als blos persön-

Das objektive Resultat des Willens legt sich dar in der Sittlichkeit, der Sitte und dem Gesetze. Alle drei nehmen daher in der Geschichte ihrer Verwirklichung die stufenweisen Formen der Entwickelung des Willens selbst an; haben aber das Princip ihrer Möglichkeit und Wahrheit nur in dem freien Willen. Das Sittliche ist der freie Wille selbst in seiner Identität mit dem Guten schlechthin. Daher die allgemeine Forderung, dass Alles, was der Wille vollzieht, den sittlichen Zweck zu seinem wesentlichen Prädikate haben müsse, so gewiss, als alle untern Willensmetamorphosen nur insofern wahr und gut sind, als sie wesentliche Bestimmungs- und Verwirklichungsmomente des freien Willens darstellen. Das Sittliche, als freie Gewohnheit der Person in der Socialität ist die Sitte in ihrer höheren Bedeutung. Die wahre Sitte unterscheidet sich daher dem Wesen nach nicht von der Sittlichkeit. Auf der Sitte in diesem Sinne ruht die humane Civilisation. Ohne Freiheit des Willens keine wahre Sitte. Das (eigentliche) Gesetz ist der freie Wille, insofern er sich als allgemeine Nothwendigkeit geltend macht. Im Gesetze bestimmt sich der Wille als Identität der subjektiv-besondern und der objektiven Gesammtfreiheit. Der Gesetzeswille ist daher das Wesen des Staats. Dieser kann inso-

---

lichen, sondern als Moment des Charakters. Die partikularen Interessen des persönlichen Willens haben hier ihre freie Allgemeinbeziehung auf die absolute Zweckwesenheit der Dinge. Der wahre Charakter kann nur der schlechthin gute seyn; der böse ist blos die abstrakte Konsequenz des Selbstwillens in seiner reinen Partikularität. Eben so kann auch, wie bereits bemerkt, die Gesinnung an sich nur gut seyn. Sie hat in dem individuellen Selbst die Wirklichkeitsform der Allgemeinheit des Guten,

fern als der objektive Selbstorganismus des Willens im Gesetze erklärt werden. Alle andern Strebungen, die sich in dem Staate und durch ihn vermitteln, stehen unter dem Gesetze oder bilden die konkrete Wirklichkeit des Gesetzes.*) Das wahre Gesetz, der Staat, trennt sich daher nicht von der Sitte und der Sittlichkeit, sondern muss in Beziehung auf diese walten und muss sie zu seinem Inhalte haben. Auch ergiebt sich, dass der Staat, als das wahre Princip des Gesetzes, nicht blos das Recht, sondern alle Momente, welche unter die Gemeinschaft des socialen Willens fallen und davon in Absicht auf ihre angemessene Wirklichkeit abhängig sind, zur Gesetzesgewissheit erheben müsse. Daher giebt es nach dem wahren Begriffe des Staats so viele wesentliche Seiten der Gesetzgebung, als es wesentlich eigenthümliche Seiten der menschlichen Freiheit überhaupt giebt. Denn das Gesetz ist nicht die Beschränkung der Freiheit, sondern ihre eigenste Macht und damit ihre wahre Selbstgewissheit.**)

---

*) Es darf auch hier nicht ausser Acht gelassen werden, dass bei obigen Deduktionen stets der vollendete Begriff der bezüglichen Gegenstände berücksichtiget und festgehalten wird, und dass es insofern darauf ankommt, für diesen Begriff selbst die eigenthümliche psychologische Stelle nachzuweisen. Sowie nun aber die höchste Selbstbestimmtheit der Seele selbst nur möglich ist durch den Process einer aufsteigenden Selbstbestimmung; so steht Sittlichkeit, Sitte und Gesetz und mit diesem der Staat selbst unter der Bedingung der Metamorphose. Ihre wesentliche Wahrheit haben sie indess nur in der Vollendung des Willens, in dem rein freien Willen. — Die Psychologie hat, wie gesagt, nur die eigenthümliche Stelle jener Momente in dem psychischen Organismus selbst anzugeben; die weitere Theorie derselben nach ihrem eigenen Urbegriffe gehört in die Pragmatologie, in die Philosophie des objektiven Geistes.

**) Der einzelne Mensch ist der Autonomie von sich aus

C.

Phantasie.

Das Seyn und der wirkliche Zweck der Dinge sind im Wesen identisch. Oder, Jegliches, was ist, ist eben damit nicht nur Zweck, sondern hat zugleich im Zwecke auch die Bedeutung des Seyns. In der Unmittelbarkeit des Wirklichen fallen also Zweck und Seyn, Singularität und Beziehung konkret zusammen, und jede Wirklichkeit hat in dieser Identität ihr wesenhaftes Daseyn. Jede Unmittelbarkeit des Wirklichen aber stellt sich dar, d. h. sie hat gegen jede andere ihre objektive existenzielle Bestimmtheit, oder ihre besondere Form. Insofern nun die Seele die Form des Wirklichen ihrer selbstwegen, d. h. blos weil sie die Einheit der konkreten Singularität und des Wesens, des Seyns und des Zwecks darstellt, auf sich bezieht und sie mit dieser objektiven Selbstbedeutung setzt, ist sie Phantasie. Für die Phantasie ist also die Form als die Existenz des Wesens und nicht bloses äusserliches Bild. Insofern die Form als die Existenz des Wesens selbst erscheint, ist

---

fähig; aber in der Wirklichkeit hat er sie nicht ohne den Staat; d. h. durch den Staat erhält der Einzelne unvermerkt denjenigen Grad der Entwickelung der Selbstfreiheit, dass diese nun als selbstgesetzgebend für sich selbst wirken kann. So gehört das Sittliche freilich zunächst der Selbstfreiheit des Einzelnen an; allein die Vermittelung dieser moralischen Selbstfreiheit zu ihrer wirklichen Selbstmacht liegt im Staate. Da indess das Sittliche den Endzweck aller Willensstrebung enthält; so ergiebt sich, wie der wahre Staat seine Interessen ihrem Grunde und Wesen nach von den sittlichen nicht trennen dürfe. Sie müssen am Ende wieder Momente dieses Letztern seyn.

sie das Schöne. Die Phantasie kann demnach auch als die Richtung der Seele auf das Schöne erklärt werden. Das Schöne ist also nicht das sinnliche konkrete Bild für sich, sondern die Identität dieses und der wesenhaften Allgemeinbeziehung. Die Phantasie verfährt nun freilich bildend und hat hierin Aehnlichkeit mit der Einbildungskraft, unterscheidet sich aber von dieser eigenthümlich dadurch, dass sie nicht, wie sie, das Bild des Objekts als rein konkrete Anschauung des Vorhandenseyns hat, sondern es in irgend einer Hinsicht zugleich als die Bedeutung der Sache von sich aus setzt. Die Phantasie ist deshalb wesentlich darstellend oder in der Auffassung der Form zugleich formgebend, während die Einbildungskraft blos aufnehmend ist. Desgleichen ist sie hiermit auch stets produktiv (wenngleich in sehr verschiedenen Graden), die Einbildungskraft dagegen lediglich nur reproduktiv. Die Phantasie bildet das allgemeine Wesen in seine konkrete Wirklichkeit oder sie bildet die konkrete Wirklichkeit für das Seyn, sie giebt ihm sein Bild und ist eben hierin produktiv (positiv bestimmend); die Einbildungskraft dagegen nimmt blos die konkrete Wirklichkeit als solche in ihrem Bilde und verfährt damit reproduktiv. Sie ist eben nicht bildgehend, sondern bildanschauend.*) Die Einbildung ist

*) Es ist wichtig für Leben und Kunst, jenen Unterschied der Einbildungskraft und Phantasie (in Ermangelung eines zweckmässigern Namens mag hier dieser in dieser eigenthümlichen Bedeutung gebraucht werden) recht zu bestimmen und festzuhalten; er ist durchaus ein wesentlicher. Die Kunst kann nie Produkt der Einbildungskraft seyn, selbst nicht auf ihrer niedrigsten Stufe; denn alle Kunst ist formgehend für die Form und also auch für das Seyn in der Form oder vielmehr für die

auch nur eine eigenthümliche psychische Thätigkeitsform auf einer einzigen bestimmten psychischen Stufe, während die Phantasie eine Grundfunktion ist, welche durch alle Stufen hindurchgeht und deren Charakter annimmt. Die Phantasie strebt demnach stets das Ideale der Form an, die Formwesenheit, welche aber in der natürlichen Formbildlichkeit ihr Element hat. Ihr Charakter ist die subjektiv-freie Lust an der Form, und, da hierin das ästhetische Moment beruht, ist sie insofern die ästhetische Strebung der Seele. Es wird nun sofort klar, wie die Phantasie in ihrem reinen vollendeten Begriffe, wonach sie die freie Setzung der Identität des Seyns und absoluten Zwecks, der allgemeinen Beziehung und der konkreten Singularität des Wirklichen in der Unmittelbarkeit der Form ist. also eben die Setzung der idealen Form der Formwesenheit, gleich der Intelligenz und dem Willen, erst durch das stufenweise Fortschreiten ihre ganze Bestimmtheit, somit auch ihre volle Wahrheit gewinnt. Dagegen ist und bleibt die Einbildungskraft an und für sich unverändert; der Unterschied an ihr ist nur der einer grösseren oder geringeren Lebendigkeit, einer grösseren oder geringeren Intension und Extension.

Sowie die Phantasie wesentlich verschieden ist von der Einbildungskraft, eben so von der semiotischen Produktivität der Seele. Diese

---

Identität beider. Die Formbildungen der Thiere sind nicht eigentlich Darstellungen der Form für die Form oder mit dem Begriffe ihrer selbst, sondern für ein bloses Bedürfniss. Thiere haben keine Anlagen von Phantasie, obwohl einen gewissen Grad der Einbildung. Ihre Formbildungen sind Folgen des einbildenden Instinkts.

setzt die subjektive Bestimmtheit als solche (Empfindungen, Vorstellungen, Begriffe) in dem Bilde (im weitern Sinne des Worts) oder in der natürlichentsprechenden äusserlichen Konkretion, um sich selbst darin zu haben und zu behaupten; die Phantasie aber setzt das Bild eben als Form der Sache, also um die Form selbst als Seyn zu haben, um in ihr nicht das Subjekt, sondern das Objekt für das Subjekt zur bestimmten Wirklichkeit zu bringen. Semiotisch produktiv ist die Seele, insofern sie sich an der Anschauung selbst anschauet, nicht aber die Anschauung als die ideal-reale Wirklichkeit setzt. Die Phantasie bildet also, der semiotischen Thätigkeit gegenüber, wegen der Wirklichkeit, während Letztere nur wegen der subjektiven Selbstbestimmung bildet. Die Phantasie kann die semiotischen Produktionen, Formen und Zwecke zu ihrem Stoffe nehmen, indem sie dieselben für die Formwesenheit selbst verwendet und umbildet. So besteht z. B. die symbolische Kunst darin, dass die Phantasie das symbolische Moment als Formmoment für die Symbolbedeutung selbst setzt, während die Symbolik für sich nur der objektive Konkretausdruck der subjektiven Allgemeinheit ist. Ebenso bedient sich die Phantasie der Reproduktionen der Einbildungskraft, indem sie dieselben als objektive Formmomente des Wesens selbst setzt, somit aus ihnen eine ideale Formrealität producirt.*) Die

*) Das Moment des Selbstzwecks der Formgebung muss bei der wahren und eigenthümlichen Begriffsbestimmung der Phantasie als vorzugsweise wesentlich aufgefasst werden. Das blose Spiel mit der Formdarstellung, z. B. bei Kindern, die reine Lust am Bilden ist schon Phantasie. Ein Denkmal aber, blos als Erinnerungszeichen, die hypotypotische Veran-

Phantasie hat ihre wahre objektive Wirklichkeit in der Kunst, wie die Intelligenz in der Wissenschaft und der Wille in der Sittlichkeit.

Es ist bereits angedeutet worden, dass die Phantasie als psychische Haupt- und Grundfunktion den Principien der psychischen Metamorphose unterworfen sey. Hierauf gründet sich ihr immanenter Fortschritt oder der Stufenunterschied an ihr selbst. Diesemnach bestimmt sie sich als a) sinnliche Phantasie, b) als vorstellende und c) als denkende. Die erste kann in ihrer Eigenthümlichkeit auch näher bezeichnet werden als abbildende, die andere als darbildende, die dritte als freibildende Phantasie.*)

a) Die Phantasie unter der Kategorie der Sinnlichkeit. (Die abbildende Phantasie).

Das Wesen der sinnlichen Thätigkeitstufe der Seele ist ganz eigentlich Richtung auf die Unmittelbarkeit und Singularität in der rein konkreten Bestimmtheit. Die Phantasie auf dieser Stufe charakterisirt sich daher dadurch eigenthümlich, dass sie die Formbildungen nach der Unmittelbarkeit der gegebenen Wirklichkeit vornimmt und die reine sinnliche Anschaulich-

---

schaulichung blos aus dem logischen Gesichtspunkte oder als Verständigungsmittel u. s. w., sind dagegen keine wahren Produktionen der Phantasie. Sollen sie dieses seyn, so muss in der Bildung als solcher eine ideal-reale Selbstständigkeit gesetzt werden.

*) Dass die Phantasie sowohl konstruktiv als rekonstruktiv (nicht reproduktiv) seyn könne, ohne ihren Urbegriff zu verlieren, bedarf wohl der Erinnerung nicht. So gehört so gut Phantasie dazu, ein Kunstwerk wahrhaft zu geniessen und im Genusse zu verstehen, als es ursprünglich zu schaffen.

keit in ihrer faktischen Einzelbegrenzung als das Formwesen setzt. Hiermit verfährt sie eben in dieser untersten Sphäre ihrer Thätigkeit blos abbildend, rein faktisch konkret. Diese abbildende Thätigkeit ist indess darum nicht reproduktiv, sondern in der That produktiv; denn die Phantasie setzt in derselben die faktisch gegebene Form für das Seyn, somit in objektiver Selbstbedeutung, sie wiederholt sie nicht blos für die subjektive Festhaltung des Wirklichen, was vielmehr, wie bereits bemerkt, das Geschäft der Einbildungskraft ist. Auch darf dieses Abbilden der Phantasie nicht verwechselt werden mit dem, welches logischen Bedürfnissen dient und des Verständnisses wegen geschieht. Es ist vielmehr ästhetisch-selbstständig, wie der Charakter der Phantasie (nach früherer Andeutung) überhaupt. — Dass die sinnliche Phantasie ihrem Principe nach durchaus psychisch sey und somit auch in ihrer sinnlichen Weise als psychische Selbstthätigkeit schlechthin festgehalten werden müsse, bedarf nach der Theorie der psychischen Metamorphose keiner weiteren Nachweisung.

Die abbildende Phantasiethätigkeit unterscheidet sich selbst wieder nach Massgabe ihrer allmäligen Erhebung über die rein konkrete unmittelbar gegebene Einzelform. Zunächst setzt sie diese schlechthin in ihrer einfachen Gegebenheit und in rein faktischer Singularbestimmtheit, jedoch aus freier Lust an der Darstellung der Form selbst. Sie ist aus diesem Standpunkte blos descriptive Phantasie, abbildende im engsten Sinne. In sprachlicher Hinsicht z. B. gehört hierher die descriptive Poesie. Es kommt der rein abbildenden Phantasie nur darauf an, die absolute Wahrheit des Na-

türlich-Bestimmten in ihrer reinen Selbstform zu setzen. Der Zweck ist also bei der descriptiven Phantasie ein immanenter, kein für die Form äusserlicher. Er fällt vielmehr mit ihr zusammen; und eben nur insoweit dieses geschieht, kann eine descriptive Abbildung der Phantasie angehören und in das Gebiet der Kunst eintreten. Höher stellt sich die Phantasie auf der sinnlichen Stufe, insofern sie die faktische Unmittelbarkeit der Form als Inhalt oder Objekt gleich unmittelbarer Konkret-Bildung nimmt und jene nicht an sich selbst, sondern an ihrer eigenen Bildweise darstellt. Man kann diese Richtung die imitative oder nachbildende Phantasie nennen. Sie bleibt noch in der Grenze der faktischen Bestimmtheit der Form als solcher stehen, gebraucht aber diese Bestimmtheit als Mittel, um sie selbst in vollkommenerer Anschaulichkeit zu setzen. Der Charakter reiner Singularität und konkreter Unmittelbarkeit bleibt der incitativen Phantasie, also auch der freien Nachbildung in ihrer eigenthümlichen Bedeutung, durchaus wesentlich.*)

b) Die Phantasie unter der Kategorie der Vorstellung. (Die darbildende Phantasie).

Im Elemente der Vorstellung tritt die Phantasie in die Sphäre des Unterschiedes und der

*) Es muss hierbei (wie bei den parallelen Erscheinungen in der Intelligenz und dem Willen) das rein Ursprüngliche der Sache wohl unterschieden werden von der späteren Einmischung der höheren Bestimmung. So kann in die blos abbildenden wie in die nachbildenden Phantasieproduktionen nach entwickelter höherer Phantasiethätigkeit sehr leicht eine bedeutsamere Allgemeinheit und Freiheit gelegt werden. Dieses gilt von allen übrigen untergeordneten Stufen der Phantasie. In der psychologischen Entwickelung ist aber nächste und Hauptrücksicht die Ausmittelung der rein immanenten Eigenthümlichkeit und Stellung jeder Erscheinung.

abstrakten Beziehung. Sie bildet die Form für die Sache aus einem Gesichtspunkte bestimmter Gegenseitigkeit und Beziehung. Es ist nicht mehr die faktische Unmittelbarkeit der Form, welche als solche wegen der unmittelbaren Objektivität selbst gesetzt wird; die Form wird auf irgend eine vorgestellte Einheit des Seyns und Zwecks bezogen und dieser Einheit angepasst. Die abstrahirende Methode ist jetzt mehr oder weniger der eigenthümliche Charakter der Phantasie. Sie nimmt die Vorstellung der Einheit des Seyns und Zwecks, bezieht sie auf die Formvorstellung und setzt sie nach Massgabe dieser Beziehung in der Form als existente Einheit. Hiermit verfährt sie darbildend.

Auch die darbildende (vorstellende, gewissermassen reflexive) Phantasie hat verschiedene Grade ihrer Fortbestimmung, welche als eben so viele Unterschiede an ihr selbst gelten können. Zuerst steht die konstruktive Phantasie. Sie erweiset sich darin, dass sie die generische Formalität in einer subsumtiven Konkretform darstellt; wie, wenn die Gemeinform einer Menschenraçe in einem bestimmten Exemplare der Art dargebildet wird. Die konstruktive Phantasie unterscheidet sich von der hypolypotischen Thätigkeit wesentlich darin, dass sie nicht, wie diese, eine semiotische Tendenz hat, sondern eine wirklich ästhetische. Sie verfährt nicht paradigmatisch, sondern rein bildend. Die konstruktive Phantasie will die Gemeinform ihrer objektiven Selbstbedeutung wegen, also für ihr eigenes Seyn, für die Formbedeutung selbst, in der konkreten Subsumtiv-Form setzen. Dieses Setzen ist sich Selbstzweck; es ist die Lust der Seele an der objektiven Konstruktion und

ihrer formellen Ausführung. Hierin liegt daher auch der Grund, warum die konstruktive Phantasie nicht sowohl darauf sich richtet, dass nur überhaupt eine formell-anschauliche Darstellung einer Allgemein-Vorstellung stattfinde, als vielmehr darauf, dass diese Form mit der Vorstellung möglichst eine und dieselbe Wirklichkeit bilde, dass mithin die Form an sich selbst möglichste objektive Vollkommenheit habe, somit eben die Bedeutung des Schönen mehr oder minder annehme.

Die zweite Stufe der darbildenden oder vorstellenden Phantasie kann als die technische bezeichnet werden, insofern dieses Wort nicht blos die Fertigkeit in der äusserlichen Bildungsthätigkeit ausdrücken soll; denn aus diesem Standpunkte hat das technische Moment keine besondere Bedeutung für die Phantasie. Diese setzt, hinsichtlich der objektiven Ausführung, überall und auf allen Stufen die technische Fertigkeit voraus. Die technische Phantasie hat hier vielmehr den Begriff einer eigenthümlichen Richtung in der Darbildung selbst. Näher erweiset sich diese Richtung darin, dass sie die Form in ihrer abstrakten Gleichgültigkeit gegen den besondern Gehalt auffasst und darbildet, also in der Form-Abstraktion selbst die Identität des Seyns und Zwecks setzt. Sie erstrebt das Schöne in dem Bildformalismus als solchen; sie macht es zu einem absolut formellen Momente.*) Die

*) Die technische Phantasie, in dieser ihrer reinen psychologischen Eigenthümlichkeit festgehalten, muss, wie bereits vorhin angedeutet worden, wohl unterschieden werden von dem technisch-praktischen Talente, welches die industrielle, namentlich die mechanische Werkbildung angeht. Diese ist an und für sich ohne eigentliche Phantasie und ihrem Wesen nach verständige Reflexion im Elemente eigenthümlich-lebendiger Repro-

technische Phantasie, als besonderes Talent, bekundet sich hauptsächlich darin, dass die formellen Elemente und Beziehungen an und für sich unter ihren allgemeinen Bedingungen und Principien leicht und richtig aufgefasst und dargebildet werden können. Die technische Phantasie entspricht insofern gewissermassen der abstrakten Verstandesintelligenz und dem rein formalen Selbstwillen. Die Wahrheit des Inhalts bleibt das untergeordnete, gleichgültige Objekt. —

Die dritte Stufe der darbildenden Phantasie mag die kompositive geheissen werden. Ihre Eigenthümlichkeit offenbart sich darin, dass mehrere abstrakt geschiedene Formmomente unter einem gleichfalls abstrakt vorgestellten Gemeinbeziehungspunkte mit einander vereinigt werden. Eine solche Bildung ermangelt der innern Lebenseinheit; sie ist eine reflexivvermittelte äusserliche Formeinheit ohne das Princip der wirklichen Identität des Inhalts und der Formbestimmtheit. Die kompositive Phantasie entbehrt als solche noch der Erfindungskraft, welche das immanente Bildungsprincip der Form erfasst.

In die Sphäre der vorstellenden (darbildenden) Phantasie fällt ganz eigentlich der Witz.

---

duktion. Es kommt dabei nicht auf die Identität des Zweckes und der Form an, sondern nur darauf, dass der Zweck als solcher in der Form sein Mittel finde. Diese an sich selbst hat hier gar keine Bedeutung. Doch kann die mechanische, industrielle Werkbildung sich in das Gebiet der Phantasie erheben, insofern nämlich die Zweckmässigkeit der Form mit der möglichen Selbstbedeutung derselben identisch aufgefasst und in dieser Identität dargebildet wird. Man könnte solches die Aesthetik des Handwerks nennen, wie z. B. beim Hausgeräthe u. s. w.

Er ist diejenige Operation der Phantasie, mittelst welcher sie das subsumtive Verhältniss mehrerer abstrakt unterschiedener, ja selbst entgegengesetzter, Vorstellungen in einer Formanschaulichkeit ausgeglichen darbildet oder den abstrakten Unterschied, selbst den Kontrast mehrerer Vorstellungen als aufgegangen und eins geworden unter einem gemeinschaftlichen Beziehungspunkte in der unmittelbaren Anschauung, also formell konkret darstellt. Mit Recht kann daher vom Witze der Ausdruck „blitzen, aufblitzen" gebraucht werden, insofern durch sie das augenblickliche Aufgehen von bestimmten Unterschieden bezeichnet werden soll. Der Witz ist übrigens seiner eigensten Natur nach kein Produkt der freien Phantasie und somit an und für sich ohne ideale Tiefe. Doch kann er von der höheren Produktivität der Phantasie, wo diese vorhanden ist, durchdrungen und gleichsam idealisch-originell gerichtet werden. Kurz der witzige Kopf als solcher ist noch keineswegs nothwendig ein dichtender. Dass übrigens der Witz innerhalbs einer eigenthümlichen psychologischen Sphäre sehr verschieden seyn könne, sowohl an geistigem Werthe als auch in der Weise der Darstellung, bedarf der Erinnerung nicht. So giebt es einen mehr sachlichen und einen mehr abstrakt formellen Witz, einen blos bildlichen, gleichsam metaphorischen, tropischen und einen unbildlichen. Der Letztere kann wiederum bald mehr in der konstruktiven Anordnung, bald in einer treffenden, aber konkret dargebildeten Reflexion beruhen. In allen Beziehungen ist nun die Möglichkeit einer mehrfachen Abstufung des Witzes gegeben, von der

schalen Oberflächlichkeit bis zur geistreichen deutsamkeit und ergreifenden Wahrheit.

Auch das satyrische Moment (gleichfalls in seiner reinen Eigenthümlichkeit) gehört dieser Metamorphose der Phantasie an. Es bezeichnet nur eine besondere Richtung des Witzes in Absicht auf das gegenständliche Gebiet. Daher ist die reine Satyre wie der Witz dem Grundcharakter nach heiter und beweglich; beide halten sich im Kreise endlicher Beziehungen und schliessen die ideale Unendlichkeit als solche aus. Anders verhält es sich mit dem Humor und der Ironie. Sie haben ihre eigenthümliche psychologische Stelle unter der folgenden Kategorie.*)

Endlich muss auch dem Talente (in seiner

*) Dass der Witz nicht blos im Bereiche des sprachlichen Ausdrucks möglich sey, sondern fast alle Kreise bildender Darstellung mehr oder minder betreffen könne, ist für sich klar und wird zugleich durch mehrseitige empirische Erscheinungen bewiesen. So sind (um von Vielen nur Eins zu erwähnen) die Hogarth'schen Kupfer beinahe ihrer ganzen Tendenz nach witzig, obwohl das humoristische Moment hier und da unzweideutig durchbricht. Wie nun das Wesen des Witzes (nach hergebrachter Ansicht) nicht blos darin bestehe, entfernte Aehnlichkeiten im Unähnlichen aufzufinden, während der Scharfsinn umgekehrt das Unähnlichste im Aehnlichsten zu entdecken haben soll, bedarf wohl kaum besonderer Widerlegung. Es kommt beim Witze, auch da, wo er den Kontrast bestimmter bezeichnet, hauptsächlich auf Zweierlei an, einmal auf den Punkt der Einheit, der selbst in der Art der Kontrastirung dargebildet werden kann (denn der Kontrast besteht nur unter der Einheit), dann auf die konkrete Anschaulichkeit der formellen Darstellung. Scharfsinn und Witz sind eigentlich zwei unvergleichbare Dinge, indem sie unter ganz verschiedenen Kategorien stehen und ganz eigenthümliche Zwecke haben. Jener ist wesentlich Intelligenz, dieser Phantasie; der Erstere hat logische, der andere ästhetische Richtung. Beide können sich aber verbinden, woraus hauptsächlich das Geistreiche (der Geist, *ésprit, spirit*) entspringt.

Beziehung auf Kunstbildung) seine ihm eigenst gebührende Stelle auf dieser Stufe der Phantasie angewiesen werden. Das Talent ist, dem herrschenden Sprachgebrauche gemäss, jede in ihrer Art bedeutsam bezeichnete Selbstthätigkeit der Seele; allein hierin liegt nicht sein eigenthümlich-wesenhafter Begriff. Eigenthümlicher bestimmt es sich dadurch, dass es jene Selbstthätigkeit ist in ihrer abstrakten Produktivität. Eben hiermit gehört es der verständigen Sphäre der psychischen Strebung an. Durch das Moment der Produktivität, d. h. hier, durch die Kraft der objektiven Werkfreiheit, ist es dem Genie verwandt, von dem es sich jedoch sofort und wesentlich dadurch unterscheidet, dass jene Produktivität eben nur eine abstrakte ist, also keine immanente, wodurch die Idee als Princip der freien Werkthätigkeit gesetzt, und also die Subjekt-Objekt-Einheit als konkrete Allgemeinheit in dem freien Werke verwirklicht wird. In dieser idealen, immanenten Produktivität hat, wie bald weiter nachzuweisen ist, das Genie sein Grundwesen. Wegen seines abstrakten Charakters verfährt das Talent vorzugsweise nur behandelnd, oder es offenbart seine Produktivität darin, dass es die äusserlich bestimmbaren Verhältnisse in irgend einer Beziehung durch die subjektiv bewältigende Selbstmacht über die Sphäre natürlicher Unmittelbarkeit zur höchsten Stufe möglicher Allgemeinheit erhebt. Bei dieser reflexiv-abstrakten Strebung mangelt seiner Produktivität die eigentliche Originalität, welche in der freien Bestimmung der ewigen Ursprünglichkeit des Wesens beruhet. Am bestimmtesten bezeichnet sich die Eigenthümlichkeit des Talents in der Phantasie, also in der ästhetischen Wirksamkeit, so dass es hier seinen reinsten Ausdruck

findet, obwohl es alle drei Seiten der psychischen Selbstthätigkeit betreffen kann. Aus diesem gegenwärtigen Standpunkte ist es die sich irgendwie ihrer abstrakt darbildenden Produktivität völlig mächtig gewordene Phantasie.*) Da die reflexiv-abstrakte Bestimmungsweise eine wesentliche Bedingung vernünftiger Strebung ist, obwohl sie sich dieser nicht als ein äusserliches Hinzutreten beigesellt, sondern in ihr immanent wirkt, weil die Vernunft sie als ein wesentliches Moment ihrer selbst gesetzt hat; so begreift sich leicht, wie das Talent eine nothwendige, innerliche Bestimmung des Genies ausmacht. Oder, es ist in keinem Gebiete psychischer Wirksamkeit eine geniale Werkthätigkeit möglich ohne Talent.**)

c) Die Phantasie unter der Kategorie des Denkens.
(Die freie, ineinsbildende Phantasie).

Das Denken in seiner wesenhaften Eigenthümlichkeit ist diejenige Selbstbestimmungsthätigkeit der Seele, in welcher sie sich als die subjektive Allgemeinheit in der Bestimmtheit der objektiven Wirklichkeit hat, oder in welcher ihre eigene Allgemeinheit sich als solche nur an dem konkreten Inhalte des Wirklichen setzt, also mit diesem rein

*) Dass das Talent in seinem Ansetzen auch schon auf der sinnlichen Stufe sich regen könne, ist aus der Bedeutung der psych. Metamorphose ersichtlich. Daraus folgt aber nicht, dass ihm seinem vollen Begriffe nach nicht die verständige Stufe als die psychischeigenthümliche eigne. Wie es im Kunstgebiete und in der Kunstgeschichte eine bestimmte Stufe bezeichne, soll unten nähere Anschauung finden.

**) Hiermit ergiebt sich auch, wie die sogenannte milde Genialität, das hinstürzende Kraftgenie, eigentlich weiter nichts ist als eine vom Talente entblösste sinnliche Energie der Phantasie.

einheitlich bestimmt ist. Im Denken ist daher die Allgemeinheit des Subjekts in der konkreten Wirklichkeit des Objekts, sowie diese in jener; oder die subjektive Allgemeinbestimmtheit ist zugleich das Wesen des Wirklichen. Doch muss dieses nicht so verstanden werden, als ob die objektive Wirklichkeit darum aufgehört habe, objektiv zu seyn. Wäre dieses, so würde die Allgemeinheit der Subjektivität sich selbst im Objekte nicht mehr besitzen, hiermit auch nicht mehr die wahre Freiheit des Seyns seyn. Die allgemeine Subjektiv-Bestimmtheit im Denken ist gerade darum an sich selbst konkret, weil sie sich an allen objektiven Konkretbestimmungen selbst bestimmt hat. Sie hat also die Bestimmungen des Wirklichen zu den Ihrigen gemacht und ist hiermit vermittelte Subjekt-Objekt-Einheit. Hörte die Objekt-Wirklichkeit als solche auf, so würden ihre objektiven Bestimmungen auch nicht mehr die subjektive Bestimmtheit seyn. *) Eben darin nun beruhet auch die wahre Freiheit der Seele, dass sie das Wirkliche zur Bestimmtheit ihrer Selbstallgemeinheit macht, dass sie es sich

*) Dieser letzte Punkt verdient die besonderste Rücksicht für die angemessene Auffassung der ganzen vorliegenden Theorie. Deshalb ist derselbe bereits oft und unter mehrfachen Beziehungen in der bisherigen Ausführung wiederholt bezeichnet worden. Beiläufig und gelegenheitlich mag hier wiederum an ein Wort des von Einigen einseitig überschätzten, von Andern zu sehr missachteten J. Böhm erinnert werden. „In einem einzigen Wesen, darin keine Sobiedlichkeit ist, das nur Eins ist, da ist keine Wissenschaft.“ Clav. 23. Er sagt dieses (dem Zusammenhange nach) in Beziehung auf die Nothwendigkeit einer Natur- und Geisteswelt überhaupt. — Man vergl. jedoch ebensowohl die Ontologie, als auch in der Psychologie den 2. Abschnitt *sub. C.* Metamorphose des Denkens.

als nothwendigen Inhalt ihrer eigenen Wirklichkeit setzt und die Selbstständigkeit desselben als wesentliches Element der Einheit und Wahrheit des Seyns affirmirt. Damit ist die Freiheit auch die volle Wahrheit und die wahre Vernunft, die wirkliche Vernunft.

Die Phantasie im Elemente des Denkens ist nun so wie nothwendig Freiheit ebenso auch Vernunft. Sie kann somit als die frei bildende bezeichnet werden. Da aber die freie Wirklichkeit der Seele darin beruhet, dass sie ihre Allgemeinheit in der Bestimmtheit des Wirklichen hat und als deren Wesen setzt; so muss sie auch als freie Phantasie ihre Allgemeinheit als das Wesen der konkreten Formbestimmtheit setzen, oder eben die immanente Einheit des Wesens und der Form darstellen und zwar so, dass diese als die reine Selbstformation jenes erscheint. Die freibildende Phantasie bildet somit zugleich Wesenform und Formwesenheit; insofern sie, indem sie das Wesen als Princip und Inhalt der Form setzt, auch die Wesenheit der Form darstellt. Eben nun wegen der Immanenz in der Einheit des Wesens und der Form kann die frei bildende Phantasie auch näher die ineinsbildende genannt werden. Die freie Phantasie verfährt ihrer wahren Bestimmung nach wesentlich ideal, insofern sie die innere Kontinuität der ursprünglichen realen Verhältnisse in subjektiver Allgemeinbestimmtheit darzustellen hat, worin eben die Idealität gelegen ist.*) In dieser idealen Produk-

*) Das Idealisiren der Phantasie darf nicht nach der gewöhnlichen Ansicht gefasst werden, welcher gemäss die Subjektivität, als willkürlich-abstrakte Allgemeinheit, die Wirklichkeit bestimmen soll, wobei die Phantasie, gleichsam als die sinnliche äusserliche Meisterin, auftreten muss, welche den

tivität hat sie auch die wahre Bedeutung des rein Ursprünglichen, der eigentlichen Originalität, welche in diesem Sinne ein nothwendiges Moment der freien Phantasie ausmacht. Oder die freie Phantasie ist als Idealisirung des Wirklichen in seiner eigenen Form vorzugsweise produktiv, schöpferisch, denn sie setzt das Ewige in bestimmter konkreter Gegenwart. Die freie, idealproduktive Phantasie ist nun keinesweges in irgend einer Weise etwas Unmittelbares; vielmehr muss sie, um den vollen Begriff ihrer Freiheit zu verwirklichen, sich selbst zu dieser in kontinuirlichem Fortschritte bestimmen. In diesem Fortschritte gewinnt sie ihre wahre immanente vernunftbestimmte und vernünftigbestimmende Wirksamkeit, die real-idealisirende Bildungsfähigkeit. In ihr muss daher die sinnliche wie die vorstellende, die ab- wie die darbildende, die unmittelbar konkrete, wie die reflexive Weise ihrer einen Bildungsthätigkeit vorhanden seyn. Sie ist die freie Phantasie nur durch die Aufhebung der einseitigen Absolutheit dieser untern Thätigkeitsformen und durch die immanente Vereinigung derselben. Ohne den Selbstbestimmungsgang durch diese verschiedenen Stufen und ihre verschiedenen Unterschiede hindurch würde die freie Phantasie leer und ohne reale Intension bleiben, kurz, sie würde eben nicht vernünftig-konkret seyn. In allen unter Formen wirkt aber vom ersten Keime an der Begriff der freien Phantasie als Princip des Fortstrebens. Wäre dieses nicht, so würde er sich durch die Me-

---

für sich fertigen Abstraktionen die sinnliche Kleidung anmisst und zurecht macht. Die Phantasie schafft vielmehr die Form mit der Idee und diese mit jener, und zwar als eine eigenthümliche Funktion der Seele.

tamorphose nicht wahrhaft selbst gewinnen und erfüllen. Als Resultat dieser wahrhaft freien Phantasie erscheint die klassische Kunst, welche daher eben so wenig unmittelbar als jene selbst ist. Vielmehr bewegt sie sich mit ihr durch den Process der aufsteigenden Selbstverwirklichung; wornach Fortgang und Zusammenhang der Kunstgeschichte beurtheilt werden muss.

Die freie Phantasie hat wiederum an sich selbst einen wesentlichen Unterschied. Zunächst ist sie inventive Phantasie. Als solche erfasst sie blos das ideale Urverhältniss in einer endlichen Wirklichkeit. Sie bestimmt die endliche Wirklichkeitsform noch schlechthin nach ihrem unendlichen Principe, ohne dass sie dieses letztere sofort in seiner besondern durchgängigen Auswirkung in der Einheit einer konkreten Form auffasst und darstellt. Mancher hat deshalb wohl die Fähigkeit der Erfindung, aber noch nicht die der gänzlichen konkreten Durch - und Ausbildung. Ihren weiteren Fortschritt nimmt die Phantasie, indem sie den erfundenenen immanenten Idealgrund einer bezüglichen Wirklichkeit auf seine von ihm bestimmbaren Formverhältnisse bezieht und diese als die seinigen, oder als seine konkrete Anschaubarkeit wirklich bestimmt. In dieser Weise der freien Bildung kann die Phantasie die organisch-plastische heissen. Sie ist als solche wesentlich verschieden von der blosen kombinatorischen, konstruktiven und kompositiven, als welche für sich fertige Formmomente zu einander bringt und nur äusserlich verbindet, während der innere ideale Bildungsgrund noch unerfasst bleibt. Die organisirende Phantasie entwickelt ganz eigentlich die Formimmanenz zur objektiv - bestimmten Einheit. Sie verfährt innerlich produktiv, produktiv in der

Idee, oder vielmehr sie ist die ideale Selbstbestimmung der Form in ihrer Realität; dagegen haben jene andern Weisen nur die Bedeutung formeller Anordnung und Behandlung. Aber auch in ihrer organisch-plastischen Wirksamkeit hat die Phantasie noch nicht die volle Wirklichkeit ihrer Freiheit. Diese erlangt sie erst dadurch, dass sie die Einheit der immanenten Idee und der von ihr bestimmten organischen Form als nothwendige Uridentität, als Form des ewig bestimmten Seyns in dieser Wirklichkeit, kurz als Formwesenheit und Wesenform zur reinen Konkretion bringt und der Anschauung darstellt. In dieser Weise ihres Bildens ist sie die poetische Phantasie, das eigentliche sogenannte Vermögen der Dichtung. Dichtend bildet die Phantasie die Ureinheit des Seyns und Zwecks, des Wahren und Guten als eine ewig nothwendige Existenz des Wirklichen. Sie führt das ewige Wesen in die Welt der Anschauung und erfasst in der Anschauung die Welt des Wesens. Sie ist gewissermassen die sinnliche Wirklichkeit des philosophischen Denkens und Begriffes. Indem die poetische Phantasie die Freiheit der Seele in ihrer objektiven Existenz-Wirklichkeit setzt, legt sie in die Werke der Dichtung die unmittelbare Erhebung des Endlichen zur Unendlichkeit, die ewige freie Lust der Freiheit an sich selbst als ihrer eigenen Nothwendigkeit. Dass übrigens die reinpoetische Phantasie die inventive und plastische zu ihren besondern Bestimmungen habe, ist für sich klar. *)

*) Die anderweiten Unterscheidungen der Phantasie, welche von dem Stoffe ihrer Thätigkeit hergenommen zu wer-

In die Sphäre der freien, der Vernunftphantasie fallen die Ironie, der Humor und das Genie. Freilich können diese Erscheinungen mehr oder minder alle Grundfunktionen betreffen; allein ihre vorzugsweise Wirklichkeit haben sie doch nur als besondere Thätigkeitsformen der Phantasie.

Was nun zunächst die Ironie angeht, so besteht ihre Eigenthümlichkeit darin, dass sie den Ernst der unendlichen Beziehung des Endlichen in der Nichtigkeit des absolut Endlichen, also im Scheinwirklichen darstellt, oder vielmehr aus dem rein negativen Verhalten des Scheinwirklichen gegen das Unendliche dessen eigene Nichtigkeit und Positivität des Unendlichen selbst reflektiren lässt. Die Ironie idealisirt also das Endliche, indem sie in seiner vermeintlichen Absolutheit nur seine Nichtigkeit veranschaulicht und hiermit den Selbstvernichtungsprocess der Scheinwirklichkeit darstellt, dessen nothwendiges Resultat die Aufnahme der Idee in die endliche Realität seyn muss. Das Endliche erscheint hiermit in seinem abstrakten sinnlichen Fürsichseyn gleichsam wider Willen als Zeuge gegen sich selbst und für die Wirklichkeit des Unendlichen in ihm. *) Die Ironie gehört nun in dieser ihrer Bedeutung wesentlich der Vernunft-

---

den pflegen, wie die logische, mathematische u. s. w., haben theils gar den Begriff derselben nicht in sich, theils können sie auch wegen ihrer äusserlichen Zufälligkeit keine ursprünglich-psychologische Bedeutung ansprechen.

*) Eine gewöhnliche Erklärung ist, dass die Ironie die Wahrheit in der Form der Verstellung vermittele und darlege. Allerdings ist damit das Aeusserliche dieser wichtigen Erscheinung angedeutet, ohne dass sie jedoch selbst in ihrem eigentlichen Begriffe dadurch näher bezeichnet wäre.

sphäre, also der Metamorphose der eigentlichen Freiheit an; denn nur hier tritt die reine Idee in den Kreis der psychischen Wirklichkeit — nur die freie Vernunftseele erfasst das Unendliche in dem Endlichen, das Ewige in dem Zeitlichen, das Wesen in der Erscheinung. Dass übrigens die Ironie bald mehr heitern, bald ernsteren Charakter annehmen könne, geht aus ihrem Begriffe hervor, nur muss ihre Grundtendenz, der Ernst, bleiben; denn die Idee des Unendlichen kann nie zum reinen Scherze werden. Daher mag sich der Witz der Ironie wohl als Mittel bieten, niemals aber kann er sich selbst an die Stelle ihres Wesens setzen; oder der reine Witz als solcher ist stets ohne Ironie, und wo er für sich selbst die Bedeutung derselben anspricht, entsteht die falsche Ironie.*)

Unmittelbar an die Ironie schliesst sich die Bedeutung des Humors. Er ist die Tragik im Elemente der Ironie. Aus dem psychologischen Standpunkte bekundet er sich darin, das er die Strebung der Seele ausdrückt, sich im Bewusstseyn ihrer zeitlich-endlichen Wirklichkeit und deren Beschränkung die Aufgabe ihrer Ewigkeit und Freiheit zur Selbstanschauung zu vermitteln. Oder der Humor ist die Seele, insofern sie in ihrer endlichen Qual sich selbst als ideale, freie Macht anschauet und darstellt. Er objektivirt daher das bestimmte Bewusstseyn der Doppelwirklichkeit der Seele, nämlich ihrer endlichen Existenz und ihrer unendlichen Erhebung und zwar in dem unmittelbaren Innewerden des

*) Auch ist es unrichtig, wenn hier und da gemeint wird, die Ironie müsse ihrer Natur nach satyrisch seyn; vielmehr ist ihr die Satyre, als solche, durchaus fremd.

kontinuirlichen Aufgelöstseyns der Ersten in der Letztern. Nur in der Beschränkung hat die Freiheit ihren Stoff, und das Leben die Quelle seiner Güter. Aus dem Elende erblüht das Glück, aus dem Schmerze die Freude; dem Ueberflusse zur Seite geht der Mangel, und dieser gebiert den Reichthum; der Scherz ist der Vater des Ernstes, der Hass erzeugt Liebe; neben der Hoheit steht die Niedrigkeit, mit der Macht paart sich die Schwäche; die Wahrheit wird von der Lüge umgeben, die Religion hat im Gefolge den Hohn und ihre eigene Schmach, und neben der Weisheit wandern Wahnsinn und Thorheit. Diesen Widerstreit erfasst der Humor und, indem er ihn zur anschaulichen Wirklichkeit ausbildet, giebt er dieser Bildung als innerste Seele die freie Idee, welche so in dem Gebilde nur die eigene ewige Macht und Wirklichkeit anschauet. Der Humor ist hiermit in der That die weltanschauende Vernunft, die Darstellung der Weltwirklichkeit im Spiegel der subjektiven Freiheit. *)

---

*) Am oberflächlichsten und leichtesten könnte man den Humor mit der Frau v. Staël (*De la literature ac P. I. p.* 352 und 353) erklären als die Traurigkeit in der Fröhlichkeit (*tristesse dans la gaîté*). Wenn J. Paul (Vorschule der Aesth.) ihn als das umgekehrte Ideal bezeichnet, so möchte hierbei wohl ein sprachliches Missverständniss obwalten. Dass er (nach Andern) das Bewusstseyn des Kontrastes zwischen dem Unvollkommenen und Vollkommenen seyn soll, ist zu allgemein und ungenügend und spricht nur ein Moment des Humors, aber nicht sein eigenstes Wesen aus. — Die nähere Unterscheidung seiner verschiedenen Formen, indem er sich z. B. bald mehr sentimental, bald mehr philosophisch, hier mit heiterer, dort mit ernster Farbe u. s. f. erweisen könne, gehört nicht weiter in die gegenwärtige Erwägung.

Das Genie hat zum Theil seine Begriffsbestimmung bereits gelegenheitlich bei der Erklärung des Talents gefunden, mit welchem es am gewöhnlichsten verglichen wird. Diesem gegenüber hat es nun zunächst die wesentliche Eigenthümlichkeit, dass es eine freie Vernunftthätigkeit der Seele ist, während das Talent als solches nur der Verständigkeit angehört. Hieraus folgt sofort seine höhere Bedeutsamkeit hinsichtlich der Bestimmung des Wirklichen; es richtet sich auf dessen innere Wesenheit und verfährt demnach nothwendig ideal. Hiermit ist ihm indess im Gebiete der Vernunft selbst seine besondere Stelle noch keineswegs eigenthümlich angewiesen, wofern man nicht alle reine Vernunftthätigkeit als Genialität anzuerkennen geneigt ist. Seine eigenste Bedeutung hat es nun aber darin, dass es die Vernunftmacht der Seele darstellt in irgend einer freien Objektiv-Produktion, mag diese nun in der Form positiver oder negativer Wirksamkeit erscheinen.*) Das Genie, wo und wie es sich auch bezeuge, führt immer eine Idee in ihrer eigenen Nothwendigkeit als die Wahrheit des Wirklichen hervor, oder ist vielmehr die Selbstoffenbarung der ideellen Nothwendigkeit und Absolutheit in ihrer Identität mit der Wahrheit des Wirklichen. Seine Wirkungen sind eben deshalb originell, weil es das Wirkliche in seinem wahrhaften, wesentlichen Urprincipe erfasst und von demselben aus in seiner

*) Auch die Negation einer Positivität kann ideal-produktiv seyn. So z. B. in der Kritik, welche bald blos verständig, das Werk des Talents, bald aber auch wirklich genial seyn kann. Eben so kann die praktische Willensmacht sich oft negativ-genial verhalten.

reinen Ursprünglichkeit aufweist. Es behandelt das Wirkliche nicht, sondern ergreift es in seiner Innerlichkeit und stellt es in seiner Immanenz heraus. Das Genie ist kein bloses Schauen; es ist der Geist, der, durch sich selbst zur Freiheit Seiner in der Endlichkeit gelangt und nun eben hiermit der Endlichkeit Herr und Meister geworden ist. *) — Dass das Genie das Talent voraussetzt, um seinen Begriff in adäquater Wirklichkeit zu haben, geht aus der Bedeutung der psychischen Metamorphose von selbst hervor und ist auch bereits weiter oben bemerkt worden. Durch das Talent gewinnt das Genie seine bestimmte Deutlichkeit, den Ausdruck des formellen Masses und der objektiven Begrenzung.

Wie das Talent kann das Genie in allen Grundfunktionen der Seele zur Erscheinung kommen und demnach bald theoretischen, bald praktischen, bald ästhetischen Charakter haben. Vorzugsweise äussert es sich in letzterer Hinsicht und zwar als eine eigenthümliche Energie der freien Phantasie. Es ist die Phantasie in ihrer vollen dichtenden Bildungsthätigkeit, so, dass wahre Dichtung nicht

*) Hiermit wird nicht gesagt, dass das Genie blos empirisch-erworben sey. Die individuelle Seele muss, vermöge ihrer ursprünglichen Verhältnisse zur endlichen Wirklichkeit, als Princip des Genies (wie der Vernunft) gelten. Aber ohne die irgendwie vermittelte Selbstbestimmung jenes Princips keine wahre Genialität. Rohe Unmittelbarkeit ist nie und nirgends Genialität. Ihr bleibt die allgemeinbestimmte Selbstfreiheit des Geistes fremd. Wohl aber mag in solcher Unmittelbarkeit sich das Princip schon regen und muss es wohl, wenn es sich selbst erheben will. Nur ist es in solcher Regung noch nicht genial. Daher auch zu erklären, wie aus dergleichen genialen Unmittelbarkeiten oft selbst bei guter Leitung kein Genie sich bildet, weil nämlich das wahre geniale Princip nur scheinbar darin war, nicht aber substantiell,

ohne Genie seyn kann, sondern nur dessen Vollziehung zu eigener Wirklichkeit darstellt.*) Daher ist denn auch die Welt der Dichtung das Reich der Weltanschauung. Uebrigens bildet die Kunst überhaupt die objektive Wirklichkeit der Phantasie, gleichwie die Wissenschaft die Objektivität der Intelligenz, und das ethische Leben die des Willens ist. Die Kunst nimmt daher, wie bereits eben gelegenheitlich bemerkt worden, in ihrer geschichtlichen Entwickelung die Stufen der Phantasie an und hat hierin die eigenthümlichen Principien ihres Fortschritts wie die Bedingungen ihrer endlichen klassischen Vollendung. Diese ist so wenig unmittelbar möglich, als die Freiheit des Geistes überhaupt und der Phantasie im besondern. Die kritische Würdigung der Kunstgeschichte im Allgemeinen, das echte Verständniss der Kunsterscheinung in der Geschichte muss auf diese psychologische Beziehung derselben zurückgeführt werden.

---

*) Es kann eine Art Dichtung des Talents geben; allein doch nur in approximativer Bedeutung. Auch ist es möglich, dass das Talent die Idealität des Genies mehr oder minder verdeckt und daher einer wirklichen Dichtung nur scheinbar seinen Charakter giebt, wie dieses z. B. hier und da bei Schiller und selbst bei Göthe der Fall ist. Wie dem aber auch sey, das einfache Talent ohne den Geist des Genies führt nicht ins Reich der dichterischen Offenbarung ein; es fehlt ihm eben das Wort der Schöpfung, wodurch die Finsterniss zum Lichte wird.

DRITTER ABSCHNITT.

Die Phänomenologie der Seele.

Die bisherigen Betrachtungen haben uns die Seele in ihrem grundwesentlichen Selbstbestimmungsgange dargelegt und sowohl die allgemeinen Momente ihres Begriffs, als auch die Hauptbedingungen und Hauptbezüge ihrer Wirklichkeit, d. h. der Vollziehung dieses Begriffes, aufgezeigt. Soll aber die Psychologie, als Theorie der psychischen Wirklichkeit oder des Seelenlebens, sich selbst genügen, so wird sie diejenigen Erscheinungen, welche die psychische Existenz unter eigenthümlich-besondern Umständen und Beziehungen darstellen und, aus der allgemeinen Bedeutung derselben entspringend, über das Beteich des blos Zufälligen hinausgehen, mit in den Kreis ihrer wissenschaftlichen Bestimmung aufnehmen müssen. Weil nun die hier bezielten Thatsachen sich wegen ihrer eigenthümlichen Besonderheit als ausserordentliche Erscheinungen hinstellen; so mag die auf sie bezügliche Lehre psychische Phänomenologie genannt werden, um mit dem Namen sofort die Eigenthümlichkeit des Inhalts, wo möglich, vorläufig und im Allgemeinen zu bezeichnen.*)

Die weitere formale Anordnung dieses Abschnitts wird am füglichsten in folgender Weise bestimmt. Zuerst kommen die Erscheinungen während des Wachens zur Betrachtung, dann die während des Schlafs, worauf die krankhaf-

*) S. oben Einleit. in die Psychologie.

ten Zustände der Seele und endlich die charakteristisch-eigenthümlichen Erscheinungen in den Unterschieden der Seelenexistenzen erwogen werden. Die Phänomenologie der Seele würde sich somit darstellen lassen A) als Phänomenologie des Wachens, B) als Phänomenologie des Schlafs, C) als pathologische und D) als charakterologische Phänomenologie.

A.

Phänomenologie des Wachens.

Zur richtigen Beurtheilung der bezüglichen ungewöhnlichen Erscheinungen wird erfodert, dass die Bedeutung des Wachens selbst in psychischer Hinsicht hinlänglich erfasst werde. Zunächst ist anzuerkennen, dass die Kategorie des Wachens eine allgemeingültige sey für alle Lebendigkeit, obwohl innerhalb der Wirklichkeit des Lebendigen selbst desfalls eine bedeutende Relativität kund wird. Das Lebendige als solches ist eine ursprünglich-einfache Innenpositivität, welche als solche nur in der durch sie selbst vermittelten Einheit eines vielheitlichen Stoffbezugs, also in Form der Individualität (der immanenten Singularität einer Vielheit), ihre eigenthümlich-wesentliche Wirklichkeit haben kann. Aus diesem Standpunkte des innerlich-äusserlichen Bezugs ergiebt sich die Nothwendigkeit sowohl eines von Innen nach Aussen gerichteten Strebens, also auch einer inneren Selbstsammlung, einer Centralbeziehung der Lebenskraft. Jenes Erste ist das Grundmoment des Wachens, dieses Andere das des Schlafs.

Im Besondern bestimmt sich nun der Be-

griff des Wachens näher dahin, dass es bedeutet die lebensindividuelle Kraft in ihrer selbstgesetzten transitiven Selbstthätigkeit. Einmal also bezeichnet nicht jede nach aussen gehende Thätigkeit blos als solche ein Wachen, sondern eben nur die, welche transitiv ist, d. h. hier, welche von der inneren (wenngleich oft ganz bewusstlosen) Selbstaffirmation ausgeht und von derselben begleitet wird, oder sie vielmehr darstellt. Dass die transitive Thätigkeitsrichtung sich ebensowohl negativ als positiv äussern könne, ist für sich klar. Ebensowenig darf überhaupt eine absolut äusserliche Transitiv-Thätigkeit als alleiniges Charaktermerkmal des Wachens genommen werden, indem dieses auch da stattfindet, wo die Lebenskraft sich gegen ihren eigenen Innenkreis transitiv selbstthätig erweiset. Bei Individuen mit entwickelter Sensitiv-Thätigkeit findet das Wachen seine allgemeinste Bestimmung darin, dass der Sinn irgendwie eine willkürliche Objektiv-Richtung darstellt. — Es ist nun von selbst ersichtlich, dass der wachende Zustand in seiner Bestimmtheit mannichfaltige Abstufungen darstellen müsse nach Massgabe der Lebensstufe des Lebendigen selbst. Der Schlaf ist dagegen (im Allgemeinen bestimmt) die intransitive Selbstthätigkeit, oder diejenige, welche keinerlei selbstaffirmative Objektiv-Richtung hat, sondern eben nur sich selbst centralisirt und in sich selbst ausgleicht. Wachen und Schlaf sind nun in ihrer Gegenseitigkeit um so deutlicher, je entschiedener sich die Lebendigkeit in ihrer Existenz individualisirt hat.

In psychischer Hinsicht wäre nun wohl die nächste Frage, ob und in wiefern die Seele als solche den Zuständen und dem Wechsel des

Wachens und Schlafens unterworfen sey. Abgesehen von dem Unterschiede der Ansichten über diesen Gegenstand, soll hier nur auf die weiter oben nachgewiesene ursprüngliche Einheit der Seele und des Leibes hingedeutet werden, welcher gemäss jene durchaus in keiner absoluten Abstraktion von der leiblichen Individualität als wirklich gedacht werden kann. Sie hat ihre Wirklichkeit, selbst die freieste, nur in dieser natürlich bestimmten Konkretion des Lebens. Sie kann nur in ihr und mit ihr thätig seyn; denn auch auf der obersten Stufe ihrer Metamorphose setzt sie die unterste, die unmittelbare sinnliche, voraus, in welcher sie freilich nicht das Princip, aber die Wurzel ihrer subjektiven Existenz besitzt. Die Frage also, ob und in wiefern jene Wechselzustände auf ihre Wirklichkeit anwendbar seyn können, hat gar keinen wissenschaftlichen Sinn; indem die Seele ohne Ureinheitlichkeit mit der leiblichen Individualität überhaupt nicht existiren kann. Es kommt nur darauf an, wie jene verschiedenen Zustände sich darstellen und wie aus ihrer Bedeutung selbst gewisse eigenthümliche Erscheinungen, welche nicht schlechthin zur psychischen Wirklichkeit gehören, erklärt werden können.

Diese aussergewöhnlichen Erscheinungen charakterisiren sich nun als Phänomene des Wachens dadurch, dass sich bei ihnen die psychische Selbstthätigkeit in ihrer selbstaffirmativen und transitiven Richtung kund giebt. Ihr ausserordentliches Moment (ihre eigentlich phänomenologische Bestimmung) haben sie darin, dass sie rein subjektiv-individuelle und damit gleichsam ausnahmsweise Thätigkeitsäusserungen sind, wofür die allgemeine Subjektivität des Psychi-

schen als solche nicht als regulatives Princip angenommen werden kann. Wegen ihrer konkreten Unmittelbarkeit und rein eigenthümlichen Besonderheit fallen sie in die Sphäre der sinnlichen Stufe des psychischen Lebens.

Die psychische Selbstthätigkeit bietet nun hier wie überall zwei Weisen ihrer Wirksamkeit dar, nämlich eine produktive und reproduktive, eine fortbestimmende und eine in der jedesmaligen Bestimmtheit sich fortbehauptende und forterhaltende. Die Erstere ist in diesem Kreise die ursprüngliche Empfindungsthätigkeit, die Sensation überhaupt, (ursprüngliche Sinneswirksamkeit), die Andere die Einbildung, die imaginative Wirksamkeit. Die psychischen Phänomene während des Wachens sind also *a*) Phänomene der sensitiven Produktion, *b*) der imaginativen Reproduktion. Jene können als idiosynkratische, diese als phantasmatische Erscheinungen näher bezeichnet werden.

a) Idiosynkraseologie.

Die Bedeutung der psychischen Idiosynkrase ist diese, dass sie das rein individuell-eigenthümliche Sensitiv-Verhältniss der Seele ausdrückt. Sie fällt mehr oder weniger mit ähnlichen absolut sinnlichen Erscheinungen im Gebiete des thierischen Lebens zusammen, obwohl sie hier ihr idiosynkratisches Merkmal verliert, indem die analogen Erscheinungen zur Natur einer besondern Thiergattung gehören, also wahrhaft generisch sind. Weil aber die Seele als Subjektivität das allgemeinbestimmende Streben zu ihrem Wesen hat, so wird eine solche sinnlich-individuelle Isolirung der sensitiven Thätigkeit eben damit eigentlich idiosynkratisch. Dieser Ausdruck be-

zeichnet sogleich auch gewissermassen das Princip der bezüglichen Erscheinungen selbst, nämlich die besondere konstitutive Natürlichkeit eines Individuums, so dass sich in den Idiosynkrasien in der That nur dessen eigenste individuelle Naturbestimmtheit in einer besondern Thätigkeitsrichtung kund giebt. Näher liegt der Grund von den idiosynkratischen Erscheinungen in der gesteigerten Reizbarkeit der Nerven, in welchen somit die Seele auch eine feinere sensitive Wirksamkeit haben kann. Jene Reizbarkeit der Nerven erhöhet wiederum besonders das sogenannte Gemeingefühl (den allgemeinen Sinn sowohl nach innen als nach aussen), wodurch sich einerseits die Sensationen selbst modificiren, andererseits in- und extensiv steigern können. Ueber die etwaige Mitwirkung besonderer Agentien, z. B. elektro-magnetischer, zu entscheiden, ist hier nicht am Orte.

An der sensitiven Produktionsthätigkeit bieten sich zwei Seiten, die der Anschauung (die intuitive) und die des Triebes (die instinktive). Die idiosynkratischen Erscheinungen finden in beiderlei Hinsicht statt, so dass man sie selbst unterscheiden kann in die intuitiven und instinktiven. Jene betreffen sowohl Anschauungen des äussern als des innern Sinnes. Das Empfinden verborgener Metalle und Quellen, das Witteren der Gegenwart gewisser Thiere, das Vorempfinden künftiger Ereignisse in der Natur wie im menschlichen Leben, das Schauen entfernter Dinge und Menschen, Ahndungen *) u. s. w. ge-

*) Ahndungen im besondern erklären sich theils aus der innersten Versenkung der Seele in die Konkretion aller ihrer Bestimmungen, theils daraus, dass bei Vielen gerade der innere

hören in dieses Gebiet. Die instinktiven Idiosynkrasien sind individuell eigenthümliche Triebstrebungen und Triebbestimmungen. Der Mensch steht in seiner konkreten Existenz unter dem Triebe und hat, wie das Thier, insofern auch Instinkt, als er blos in der Triebbestimmtheit bleibt durch alleinige Motive des Triebes Begehrungen und Strebungen entwickelt. Sowie die Sinnlichkeit überhaupt, so kann nun auch die instinktive bei einzelnen Individuen eine besonders innige und konkrete Natürlichkeit enthalten, wodurch eigenthümliche Richtungen derselben und Modifikationen ihrer Empfindungen begründet werden. Als solche instinktive Idiosynkrasien müssen zunächst die rein individuellen Sympathien und Antipathien sowohl hinsichtlich der Menschen, als auch der Thiere, der Nahrung u. s. w. bezeichnet werden. Selbst eigenthümliche und ungewöhnliche geistige Begehrungen und Neigungen, wie z. B. der unwiderstehliche Drang nach besondern Wissenszweigen, gehören in diese Kategorie, desgleichen manche moralische Eigenthümlichkeiten, wie z. B. die Lust an gewissen Verbrechen, namentlich an Mord und grausamer Verstümmelung.*) Manche instinktive Idiosynkrasien offenbaren sich nur zu gewissen Zeiten und unter besondern Umständen, wie z. B. die Gelüste der Schwangern, eigenthümliche Neigungen bei verschiedenen Krankheiten und Nervenbestimmungen.

Sinn ursprünglich vorzugsweise thätig ist und sich auf die eigene Individualbeschaffenheit richtet, theils endlich mögen sie auch in dem Herüberwirken einer vordiesseitigen Bestimmtheit, gleichsam einer platonischen Erinnerung ihren Grund haben. Immer aber sind sie rein individuelle innere Anschauungen.

*) Die Geschichten berühmter Giftmischerinnen, z. B. der Bainvillier und der Margar. Gottfried, können als Belege dienen.

Je tiefer und unbefangener der Mensch noch in der Naturunmittelbarkeit steht, je entfernter also die Beziehungen und Einflüsse der Civilisation geblieben sind, desto mehr strebt er in der Weise des Instinkts. So die Wilden, namentlich die nordamerikanischen. Und sollte nicht die Arzneimittellehre ihren Uranfang in manchen instinktiven Erscheinungen, nicht blos in solchen, welche an Thieren beobachtet wurden, sondern auch in unmittelbar menschlichen, zu suchen haben?*)

Der allgemeinere Erklärungsgrund, welcher bereits angedeutet worden, nämlich die eigenthümliche Steigerung der Reizbarkeit des Organismus überhaupt über das regelmässige Allgemeinverhältniss desselben zur geistigen Subjektivität, findet auch hier vielseitige Anwendung. Diese Steigerung ist entweder ursprünglich dispositiv, oder unter besondern Umständen erst schlechthin entstanden. Auch die Ahndungen beruhen zum Theil hierauf, indem einerseits die vagen Anschauungen und Empfindungen des Gemeinsinnes entsprechende Vorstellungen von künftigen und ent-

*) Was die Idiosynkrasien, sowohl die intuitiven als auch die instinktiven, betrifft, so muss die anthropologische Betrachtung nothwendig die analogen Erscheinungen der Thierwelt genau berücksichtigen, um die richtigen Erklärungsmomente aufzufinden. So z. B. die präservativen Massregeln, welche manche Thiere in ihrer Nahrung, ihren Wohnungen gegen Wetter, gegen andere Thiere u. s. w. nehmen, selbst die Beziehungen der Wanderthiere dürften hierher gehören. Der Mensch ist selbst psychisch zuerst rein natürlich bestimmt und muss es seyn (nach früheren Erwägungen), weil er sonst sich nicht als subjektive Allgemeinheit an der absoluten Konkretion der unmittelbaren objektiven Gegebenheit immanent bestimmen könnte. Die Seele muss die Naturkonkretion zu ihrem Inhalte machen, also dieselbe auch irgendwie zuerst gleichsam rein empfangen.

fernten Ereignissen (z. B. Todesfällen) zu veranlassen geeignet sind, andererseits aber auch die innere Potenzirung des organischen Lebens selbst den eigenen Inhalt oder vielmehr die eigene Bestimmtheit und Stimmung leichter empfinden und auffassen lässt.*) Manche Idiosynkrasien des Triebes beruhen aber auf eigenthümlichen Urrichtungen der psychischen Thätigkeit, also auf psychischer Disposition, welche oft wiederum in angeerbten Gewohnheitsrichtungen ihren Grund haben, wie z. B. besonders gewisse geistige Instinktstrebungen, vermöge welcher manches Individuum gerade diejenige Geistesbeschäftigung begehrt, welche seiner eigenthümlichen Anlage am individuellsten entspricht, oder solche, welche die Eltern in langer Gewohnheit betrieben haben. Auch entspringen aus letzterer Quelle vielleicht manche sonst unerklärliche eigenthümliche moralische Neigungen z. B. des Stehlens und ähnliche, insofern sie zunächst der allgemeinen subjektiven Willensbestimmung ganz fremd sind.

b) Phantasmatologie.

Wie die sensitive Produktivität eigenthümliche und ungewöhnliche Erscheinungen darstellen kann, ebenso die immaginative Reproduktivität. Es muss hierbei der Urbegriff der Einbildung festgehalten werden, welchem nach sie die Seele ist, insofern sie sich die rein sinnliche und faktische Unmittelbarkeit der irgendwie innerlich oder

*) Dass viele Traumerscheinungen, namentlich aus dem Bereiche des Somnambulismus den Idiosynkrasien des Wachens gleichen, wie z. B. die Anschauung der Beschaffenheit des eigenen Organismus im magnetischen Schlafe u. s. w., und dass sie mit jenen daher dieselben Erklärungsgründe haben müssen, soll hier nur vorläufige Bemerkung finden.

nismus sowohl in eigentlich physiologischer als auch in plastischer Beziehung, desgleichen die Kuren durch Sympathie, Zauberei, Händeauflegen u. s. w.*) Hierfür gilt als wesentliches Erklärungsmoment, dass die unmittelbare imaginative Strebung der Seele mit der sinnlichen Vitalthätigkeit der physischen Individualität innigst vereint ist und die plastische Richtung derselben nach ihrem Inhalte zu bestimmen vermag. Die Einbildung wird in solchen Fällen ihrer Steigerung das in der Vitalthätigkeit eigentlich wirkende nnd bildende Princip. Freilich müssen diese Erscheinungen wohl unerklärlich bleiben, wenn das Verhältniss der Einbildungskraft zur Leiblichkeit als ein abstrakt-äusserliches genommen und festgehalten wird; was indess nach dem Principe der Immanenz, wie es gleich Anfangs unserer psychologischen Theorie erklärt und bestimmt worden, als eine falsche Abfassung erscheinen muss. — In psychologischer Beziehung nehmen die bezeichneten Wirkungen der Einbildung den Charakter der eigentlichen Phantasmen an, welche ihre Grundbedeutung darin haben, dass sie das subjektive Bild als die Wahrheit objektiver Wirklichkeit gelten lassen. Hierhin gehört im Besondern 1) die Schwärmerei.**) Ihr eigenthümliches Wesen

*) Diese Wirkungen finden auch im Traume statt. Ueber den Streit hinsichtlich der Muttermale und ähnlicher Erscheinungen unter den Physiologen selbst soll hier nicht berichtet werden. Mehrere interessante Fälle obigen Bezugs giebt ausser Andern Treviranus, Biologie Bd. VI. 1. Abth. S. 28 ff. Dass auch die Alten bereits dergleichen Erfahrungen machten, erhellt aus Plinius und Aristoteles; letzterer berichtet sogar von Thieren gleiche Erscheinungen.

**) Die Erscheinungen der Schwärmerei können auch mit dem Ausdrucke „Phantasien" bezeichnet werden.

ist darin anzuerkennen, dass die Bilder der Einbildungskraft irgendwie die objektive Gültigkeit der realen Wahrheit anmassen, ohne sich darum mit der objektiven Existenz selbst zu identificiren. Die Schwärmerei ist insofern nicht zu verwechseln mit den Irrungen des Verstandes oder auch mit den aus Mangel an hinreichender Reflexion entspringenden Täuschungen der sinnlichen Anschauung. Dass die Schwärmerei durch diese und ähnliche Vorgänge, sowie auch durch eigenthümliche Belebung der Gefühle veranlasst werden könne, hebt die Behauptung nicht auf, welche dieselbe auf die Einbildung als ihre eigentliche Quelle zurückführt. Jede Schwärmerei knüpft Wirklichkeit und Wahrheit an das rein subjektive Moment eines mehr oder weniger zufälligen Bildes, welches wegen der Unmittelbarkeit seiner Gegenwart die freie Bewegung der Vorstellungen und Gedanken hemmt oder überhaupt die logisch-abstrakte Geistesthätigkeit nicht aufkommen lässt, vielmehr die psychische Strebung in der Anschauung der rein konkreten Bildlichkeit versenkt. Die Schwärmerei hat übrigens ihre Grade, und man kann desfalls im Allgemeinen unterscheiden die reflexive und die rein konstruktive, welche Letztere identisch ist mit der Exstase. Die Erstere sucht ihre subjektiven Einbildungen noch immer an gegebene Beziehungen zu halten, wenngleich mit willkürlicher Unterordnung dieser unter jene; die konstruktive oder exstatische aber ignorirt alle gegebene Bezüge und lässt die imaginative Bewegung ohne alle objektive Voraussetzung an die Stelle des Denkens treten und will deren Resultate an und für sich mit apriorischer Anmassung als höhere Eingebungen der Vernunft geltend

machen. Eben wegen dieser reinen Abtrennung von der Objektivität charakterisirt sich auch die Exstase durch Mangel an Bestimmtheit des Selbstbewusstseyns im Vorstellen. Die exstatischen Erscheinungen entstehen in der Regel unwillkürlich, können aber auch durch künstliche Vermittelung herbeigeführt werden, wie dieses denn namentlich bei den Wunderheiligen und Zauberern des Orients, bei vielen christlichen Heiligen (z. B. der heil. Therese) der Fall ist. Hierhin gehört Schwächung des Organismus durch unnatürliche Enthaltsamkeit und Kasteiungen, durch einseitige Anstrengung der Einbildungskraft, durch schwindelerzeugende Bewegung, durch betäubende Influenzen u. s. w.*) 2) Die Visionen, Phantasmen im engsten Sinne. Sie bestehen darin, dass subjektive Anschauungen als Objektiv-Existenzen unmittelbar gesetzt oder vielmehr als diese selbst angeschauet werden. Die Visionen beruhen allerdings der Hauptsache nach darauf, dass die Einbildung irgendwie überwiegend ist; allein dennoch können auch wirkliche Produktiv-Anschauungen, d. h. neue Sinnenwahrnehmungen, mitwirken. Diese werden alsdann durch die Bestimmung der reproduktiven Anschauung oder der Einbildung ihrer reinen Ursprünglichkeit beraubt und gehen unvermerkt mit dem Inhalte der letztern zusammen. So hat insofern das gesteigerte Gemeingefühl ohne Zweifel mehrfachen Antheil

*) Der Enthusiasmus gehört mit seinen gesteigerten Erweisungen in die Kategorie der Schwärmereien und bezeichnet mehr die praktische Seite derselben. Denn der Grundcharakter des Enthusiasmus überhaupt ist praktisch, selbst da, wo er nur in einer reinen Gefühlssteigerung zu bestehen scheint. — Auch gehören hierher manche kataleptische und ähnliche Erscheinungen.

an den Visionen, desgleichen an vielen idiosynkratischen Erscheinungen. Hierin mag wohl überhaupt und vorzüglich die zufällige Wahrheit mancher Visionen begründet seyn. Doch können auch rein imaginative Anschauungen dieser Art oft eine entsprechende Wirklichkeit haben, insofern nämlich die bezüglichen Real-Elemente bereits in einzelnen Produktiv-Anschauungen unvermerkt zu einem psychischen Inhalte geworden sind und in gewissen Stimmungen, unbehindert durch anderweite Beziehungen und Abstraktionen, sich zu ihrer konkreten Einheit versammeln, in welcher sie alsdann von der Reproduktiv-Anschauung als eine unmittelbare Objektiv-Gegenwart vorgeführt werden. So die prophetischen Visionen, welche künftige Ereignisse als reine Gegenwart vor sich haben. — Zu den Visionen gehört namentlich das sogenannte zweite Gesicht, so wie die Gespenster- und Geisterseherei. Manche Erscheinungen des eigentlichen Traumes und vorzüglich des magnetischen Schlafs haben visionären Charakter und ruhen im Allgemeinen auf gleichem Grunde. Ueberhaupt entstehen die phantasmatischen Erscheinungen, wie schon angedeutet worden, daher, dass die Seele aus ihrer subjektiv-allgemeinen Strebung in die reine Konkretion der individuellen Bestimmtheit versetzt wird, welches theils durch ungewöhnliche und einseitige Steigerung des Nervensystems, theils durch Isolirung der imaginativen Thätigkeit geschieht; Beides kann auf unmittelbar natürlichem Wege, aber auch durch absichtliche Einwirkungen und Vermittelungen herbeigeführt werden.

B.

Phänomenologie des Schlafs.

Es ist schon im Vorhergehenden beiläufig bemerkt worden, dass viele, wo nicht die meisten Phänomene des Schlafs mit den so eben bezeichneten des Wachens der Art und selbst der Begründung nach identisch sind. Das unterscheidende Moment liegt zunächst nur darin, dass gerade der Schlaf, vermöge seiner eigenthümlichen Bedeutung, dem Wachen gegenüber die besondere Veranlassung werden kann für das positive Eintreten des Grundes und seines Wirkens.*) Eben deshalb muss auch die eigenthümliche Bedeutung des Schlafs hier vor Allem festgehalten werden. Er ist nun der Zustand der intransitiven Selbstthätigkeit des Individuums, eben damit der reinen Innenbewegung des Lebens zum Behuf der Selbstcentralisation oder der Ausgleichung des Objektiv-Erwerbs mit der Individualexistenz, insofern jener Zustand durch das natürliche Zurücksinken der Lebensthätigkeit in die unmittelbare Lebensexistenz vermittelt. Im Schlafe hat also das Lebensprincip sich in reiner Konkret-Einheit mit seinen inhaltlichen Bestimmungen. Die Seele, welche nur in der natürlichen Lebensindividualität ihre Wirklichkeit als Existenz besitzt, verhält sich im Schlafe wie die Individualität selbst, d. h. ohne protensiv-transitive Wirksamkeit. Daher ist sie schlafend ganz eigentlich in der Konkretion ihres Inhalts und zwar auf unmittelbare,

*) So liegt der Grund mancher phantasmatischen Erscheinungen in einer durch den gesteigerten organischen inneren Sinn belebten Einbildung; aber dass diese Steigerung entsteht, kann vom Schlafe herrühren.

eben blos existente Weise. Sie ist durch den Schlaf auf ihre einfach reproduktive und konkrete Centralisations-Thätigkeit zurückgeführt und verhält sich gewissermassen nur konservativ und sich selbstanschauend. Die etwaigen Objektiv-Anschauungen während des Schlafs gehören oft nicht rein ihm selbst an, sondern sind Folgen des herantretenden Erwachens, des Halbschlafs, oder müssen eben dem durch den Schlaf gesteigerten Centralsinne (dem Gemeinsinne) zugeschrieben werden. In diesen mehr oder weniger zufälligen Objektiv-Empfindungen (die daher nicht als eigentlich selbstaffirmative Transitiv-Richtungen der Seele gelten können) müssen indess die Erklärungsmomente mancher Schlafphänomene gesucht werden.

So wie nun das leibliche Leben im vollen Schlafe ganz unwillkürlich nur die konservativ-reproduktive Selbstbildung an sich darstellt, so entwickelt sich auch das Seelen-Leben in demselben nur nach den reproduktiven Gesetzen; es verhält sich, ohne Urproduktivität, in der That hauptsächlich statisch-mechanisch, d. h. die ursprüngliche psychische Subjektiv-Kraft erweiset sich darin nicht frei bestimmend und neu gestaltend, sondern nur als fertige Bestimmtheit, deren einzelne elementarische Momente unter dem Gesetze der positiv-gegebenen dynamischen Verhältnisse stehen. (Nicht die Seele als subjektives Princip steht unter diesem Gesetze und kann also auch nie nach den bezüglichen, mathematischen Massbestimmungen gewürdiget werden, sondern nur ihre durch sie gewonnenen Lebensmomente nach ihrem fertigen gegenseitigen Positiv-Werthe an und für sich, also ganz abgesehen von der freien Produktiv-Bestimmung des psychischen Princips). Diesem widersprechen nun keinesweges die Erscheinungen,

welche eine Art Fortführung und Ausgleichung der Vorstellungen während des Schlafs und eine erhöhete Spannkraft der Seele nach dem Schlafe erweisen; vielmehr bestätigen sie nur die gestellte Behauptung. Denn sie bekunden in der That eine reproduktiv-konservative Innigung der Seele in ihrem bereits gewonnenen Inhalte, eine nähere Beziehung der vorhandenen Bestimmungen aufeinander, welche dadurch möglich wird, dass keine neuen, abstrahirend und trennend, hinzutreten, womit jene Centralisirung der fertigen Bestimmtheit in sich selbst unbehindert bleibt. Eine wahrhaft ursprüngliche Produktivität wird dabei nirgends erweislich seyn.

Die Schlafphänomene können nun unter dem gemeinsamen Momente des Traums zusammengefasst werden. Der eigenthümliche Begriff des Traums bestimmt sich aber dahin, dass er die Schlafthätigkeit ist, insofern diese die Form der wachenden annimmt, jedoch ohne deren produktive Urrichtung. Daher entstehen die Traumerscheinungen nur in dem Masse, als das wachende Leben eine entschiedene Bestimmtheit annimmt. Blos die höheren Thiere scheinen zu träumen, weil sich in ihnen eine wachende Lebensbestimmtheit bildet; bei den Kindern schreitet das Traumleben mit dem wachenden fort.*) Der Traum ist deshalb auch

*) Dass hierbei der zu weite allgemeine Begriff des Traums, wornach derselbe das bewusstlose Leben überhaupt im Gegensatze mit dem Bewussten bedeuten soll, aufgegeben werden müsse, und welchem gemäss man sagt, die Pflanzen träumten im Vergleich mit den Thieren und diese im Vergleich mit den Menschen, bedarf nach Obigem kaum besonderer Erinnerung. Die Pflanze ist, nach unserer dermaligen Kenntniss ihrer Natur, des eigentlichen Traumes gänzlich unfähig, so die untersten Thierstufen, so selbst das Kind in den ersten Tagen seines Daseyns.

seinem Grundwesen nach nur reproduktiv, was; wie schon oben angedeutet worden, weder durch die kombinatorischen und relativ - prophetischen, noch durch die ordnungsmässig zusammenhängenden Träume widerlegt wird. Es fehlt ihnen die gleichsam sich selbst ursetzende, selbstaffirmative Richtung der Seele. Ihr Princip ist nicht sowohl die Urpositivstrebung der Letztern, als vielmehr die mechanische Bewegung der fertigen Bestimmungen, welche insofern nach den bezüglichen Bedingungen (nach ihrer Verbindungs - und Hemmungsmöglichkeit) die mannichfaltigsten und auffallendsten Erscheinungen darstellen können. —

In Beziehung auf die Seele begegnet uns hier nun sofort die altbekannte Frage, ob die Seele immer träume? So wenig jede Schlafthätigkeit Traum ist (auch nicht im physischen Leben, z. B. die unwillkürlichen Funktionen des vegetativen oder reproduktiven Systems), eben so wenig träumt die Seele immer während des Schlafs, obwohl sie gleich dem leiblichen Leben immer thätig seyn muss. Dass die Träume nicht nothwendig mit dem Bewusstseyn verbunden sind und keine Erinnerung beim Erwachen fodern, geht gleichfalls schon aus ihrem Verhältnisse zu dem Wachen hervor. Denn dieses entbehrt ja selbst auf der ersten sinnlichen Stufe an und für sich noch des Bewusstseyns, auch verrichtet die wachende Seele Manches, wovon sie keine bestimmte Erinnerung hat.

Der Traum bietet nun zwei Seiten, indem er bald blos reine Innenbewegung der Empfindungen oder Vorstellungen als solcher darstellt, also ge-

---

Dass indess der Begriff des Traumes in analoger Anwendung von den bezeichneten Verhältnissen ausgesagt werden könne, soll nicht geläugnet werden.

wissermassen nur subjektive Thätigkeit erweiset, bald aber auch in objektive Handlung übergeht. In der ersteren Hinsicht ist er einfacher oder eigentlicher Traum, in der andern Somnambulismus. Beide Arten haben im Allgemeinen gleiche Begründung, welche theils physisch, theils psychisch seyn kann, jenachdem entweder irgend eine (idio- oder sympathische) Nervenaffektion und eine dadurch vermittelte Steigerung der Reizbarkeit des sensitiven wie vitalen Systems, überhaupt auch des Gemeinsinnes nach innen und aussen, stattfindet, oder eine Vorstellungsrichtung sich während des Wachens auf überwiegende Art feststellt und der bezüglichen imaginativen Thätigkeit eine entschiedene Spannung und Bestimmtheit ertheilt. Oft mögen auch physische wie psychische Veranlassungen einheitlich zusammenwirken; wie denn überhaupt wegen der existenziellen Ureinheit der Seele und des Leibes eine genaue und sichere Scheidung hier wie in vielen andern Fällen kaum möglich seyn dürfte.

Was nun den eigentlichen oder einfachen Traum im Besondern angeht, so haben hier manche Erscheinungen vor andern einen seltsameren und, wie man meint, wunderbaren Charakter. So z. B. die in verschiedenen Nächten gleichsam in mehreren Akten sich fortführenden Träume; die, in welchen die träumende Person sich selbst als eine andere oder als eine zweifache setzt; ferner solche, in welchen man sich selbst fragt, ob man wohl träume, und über den Inhalt oder die moralische Beschaffenheit des Traumes reflektirt; und endlich die prophetischen. Bei genauerer und umsichtiger Beurtheilung dieser Erscheinungen werden sie nicht unbegreiflicher und unerklärlicher seyn, als die gewöhnlichen. So ha-

ben wir zunächst für die erst genannten, die Kontinuations-Träume, die Analogie des Wachens, indem auch hier oft eine bestimmte Thätigkeit durch ein ganz fremdartiges Intermezzo unterbrochen wird und, nach der Unterbrechung, ohne besondere Reflexion und Besinnung gerade da wieder anfängt, wo sie aufhörte. Die Tagesunterbrechung ist eine blose dynamische Zurückdrängung der einmal in Bewegung gesetzten Vorstellungsreproduktion und verliert mit dem Schlafe ihre unmittelbare und darum grössere Macht, weshalb die Traumthätigkeit ihre angefangene und noch in Spannung bestehende Richtung wieder geltend zu machen und somit fortzusetzen im Stande ist. Die anderen Erscheinungen erklären sich dadurch, dass sie sich auf entsprechende Unterscheidungen und Reflexionen während des Wachens beziehen und diese Reflexionen als fertige Momente nur reproduciren. So hat sich wohl Mancher bei schwierigen Aufgaben entweder in der Vorstellung oder Wirklichkeit auf Andere bezogen, welche er vielleicht zur Lösung geschickter hält, wie z. B. der Schüler auf den Lehrer, der Gelehrte auf irgend einen Bekannten oder Freund gleichen Fachs; so bilden wir ferner den Kontrast zwischen Traum und Wachen während des Wachens selbst in bestimmte Vorstellungen, wünschen bald, dass etwas ein Traum sey, bald das Gegentheil, reflektiren über unsere moralischen Verhältnisse u. s. w. Der Traum giebt nun diese Vorgänge des Wachens nicht urproduktiv, d. h. es findet keine ursprüngliche, vom psychischen Principe allererst ausgehende Bildung derselben statt, sondern eine blose mechanische Reproduktion der bereits vorgebildeten Bestimmtheiten; wobei denn eben aus Mangel

der wachenden Vergleichthätigkeit manches Moment ausgelassen und übersprungen, manches zufällig herbeigenommen werden kann, wodurch wiederum allerlei verfehlte Anwendungen und Bezüge entstehen mögen. Und haben wir nicht auch selbst hierfür Analogien des Wachens? Macht nicht oft der Zerstreute die sonderbarsten Anwendungen von den gewohnten Vorstellungen und Verrichtungen? Vergessen wir nicht häufig die nöthigen Mittelglieder in unseren Denkbestimmungen wie Handlungen? Halten wir nicht oft Zweigespräche mit uns selbst und zwar in dem Grade der Abstraktion, dass wir wirklich glauben, wir hätten eine andere Person vor uns, an die wir unsere Fragen und Zweifel richten, und welche uns antwortet, obgleich wir beides in eigener Person vornehmen? — Was aber die prophetischen Träume angeht, so muss zuvörderst ihre blose relative Bedeutung vorausgesetzt werden. Absolute zeitlich konkrete Zukunft offenbart weder der Traum noch die wachende Seele. Nun aber ist begreiflich, wie bei der im Schlafe stattfindenden Versenkung der Seele in die Konkretion ihres Inhalts und in die leibliche Bestimmtheit, desgleichen bei der Steigerung des innern Sinnes wie des äusserlichen Gemeinsinnes nicht nur bereits gegebene und nur durch die Produktiv-Anschauungen und Vorstellungen des während Wachens unterdrückte und auseinandergehaltene Elementarmomente der Zukunft sich zu bestimmter Anschauung verbinden und in ihre angemessene Einheit, gleichsam in den gemeinschaftlichen Rahmen, sich zusammenbilden und so als eine reine und vollständige Gegenwart erscheinen können, sondern auch wie neue zufällige Empfindungen, Anschauungen hinsichtlich des relativkünf-

tigen Zustandes der eigenen Individualität und entfernter Ereignisse (durch den Gemein- und Vitalsinn), u. s. w. entstehen mögen, welche die Seele während des Wachens bei der gleichsam abstrakten Thätigkeit der einzelnen Organsinne nicht gewinnen konnte. Uebrigens darf auch nicht übersehen bleiben (was bereits Andere, z. B. Brandis, Treviranus, Biunde angedeutet haben), dass manche prophetische Träume und überhaupt Vorahndungen dieses erst dadurch werden, dass sie selbst die Ursache des Erfolgs (z. B. von Krankheiten und Todesfällen) setzen.*)

Der Somnambulismus hat, wie bemerkt, dieselbe Grundbedeutung und Grundlage mit dem einfachen Traume und unterscheidet sich im Wesen von diesem nur durch seinen objektiv-thätigen Charakter. Oder, der Somnambulismus ist ein eigentliches Traumhandeln unter dem Principe einer entsprechenden Traumanschauung. Wie nun der Traum, so betrifft auch die somnambüle Thätigkeit nur die Gebiete der partikulären und sinnlich konkreten Bestrebungen und Interessen, während die wissenschaftlich-allgemeine, die moralisch-freie und die kunstbildende Seelenbestimmung ausgeschlossen bleibt. Auch ist der gesammte Somnambulismus der Hauptsache nach nur reproduktiv, selbst der magnetische (der idiotische wie künstliche). Denn im Wesentlichen

*) Die Erfahrung hat die prophetischen Träume als bestimmte und bewahrheitete Wirklichkeit, die Theorie muss sich also die Mühe geben, die angemessene Erklärung zu suchen, bei welchem Geschäfte freilich unsere gewohnten fertigen Gemeinbegriffe und einseitigen Urtheile über materielle und geistige Verhältnisse, über Raum und Zeit, über starre Trennung und Verbindung der Körper, sowie überhaupt alle absoluten Abstraktionen bei Seite zu lassen sind.

reproducirt hier die schlafhandelnde Person entweder ihre eigenen Erlebnisse oder die Eingebungen des Magnetisörs, unter dessen Persönlichkeit sie steht, und welcher das ihre Thätigkeit eigentlich bestimmende Princip ist. Nun soll und darf zwar nicht geläugnet werden, dass im somnambülen Zustande auch allerlei Neuanschauungen mittelst der ungewöhnlichen Steigerung des innern Sinnes, wie des allgemeinen Organsinnes möglich sind; allein allen diesen etwaigen Erscheinungen fehlt doch das wahrhaft transitive subjekt-objektive Selbststreben.

Der Somnambulismus ist nun, wie bekannt, theils ein rein natürlicher und unmittelbarer, theils ein vermittelter, künstlicher. Letzterer wird auch wohl vorzugsweise der thierische Magnetismus, der magnetische Schlaf, Lebensmagnetismus genannt, obwohl nicht zu läugnen ist, dass auch der natürliche Somnambulismus Erscheinungen bieten kann, welche mit denen des künstlichen identisch sind; wesshalb denn auch wohl der Magnetismus wiederum von Einigen als idiomagnetischer (natürlicher, von selbst entstehender) und eigentlich künstlicher unterschieden wird.*) Abgesehen von den bezüglichen Kontroversen, Parteien, Uebertreibungen und Betrügereien, soll hier nur die Möglichkeit der vorgeblichen Erscheinungen aus dem wissenschaftlichen Standpunkte vertheidiget werden. Denn, so wie es Aufgabe der Wissenschaft ist, dem

*) Dass man die magnetischen Schlaferscheinungen nicht blos von thierischen Einwirkungen, sondern auch von siderischen (wie z. B. Kieser) herleitet, fodert kaum Erinnerung. Eben so darf hier auch das Historische sowie die empirische Charakteristik des Somnambulismus überhaupt wohl als bekannt vorausgesetzt werden.

Aberglauben zu wehren, ebenso kommt es ihr zu, auch dem Unglauben in seiner willkürlichen Anmassung Grenzen zu setzen. Es ist nun aber in vorliegender Sache hauptsächlich Folgendes zu erwägen und in Rücksicht zu nehmen. Zunächst darf nicht übersehen bleiben, dass, wie schon vorhin bemerkt worden, es nur sinnliche Verhältnisse, räumlich-zeitliche Anschauungen, besondere, individuelle Interessen, nicht aber freie Allgemeinbestimmungen sind, welche dieser Zustand entwickelt und darlegt. Dann muss sofort die innerste Beziehung bedacht werden, in welcher der Mensch durch seine leibliche Individualität mit der Natur steht. Diese läuft, um so zu sagen, mit all ihren Fäden und Enden gewissermassen in ihm zusammen. Es ist also schon darum möglich, dass in so rein konkret unmittelbar bestimmten Zuständen, wie zumal der magnetische Schlaf sie darstellt, die individuelle, oft noch durch allerlei Mittel gesteigerte, Sensation hinsichtlich der natürlichen Vorgänge ungewöhnlich empfänglich seyn kann und zwar sowohl nach innen, als nach aussen. Es entsteht eine Art Idiosynkrasie, eine erhöhete instinktive Thätigkeit, welche dem Instinkte mancher, denen eine gewisse Vorempfindung des Zukünftigen und Anschauung des Entfernten eignet, vergleichbar ist.*) Jene Steigerung der rein un-

*) Es bedarf wohl kaum der Erinnerung an die Zugvögel, an die Art und Weise, wie gewisse Thiere ihre gewöhnlichen technischen Unternehmungen nach Umständen modificiren, so z. B. der Biber den Bau seiner Wohnung darnach, ob der Fluss ein sich gleichbleibender oder ein zufälligen Anschwellungen ausgesetzter ist; ebenso einige Alligatoren des Niger in Afrika, welche ihre Eier mehr nach dem Ufer hin oder näher dem Flusse zu aufschichten, jenachdem sie einen hohen oder niedrigen Wasserstand vorempfinden.

mittelbaren sensitiven Thätigkeit findet nun vorzüglich statt in dem sogenannten Gemeingefühle und namentlich im Vitalsinne, so dass hier die sympathische Nerventhätigkeit (besonders des Sonnengeflechts der Magengegend) die cerebrale gänzlich zu paralysiren scheint. Uebrigens können auch einzelne Objektiv-Sinne eigenthümlich gesteigert erscheinen, so namentlich das Gehör und das Getast, wodurch dann natürlich eigenthümliche idiosynkratische Erscheinungen herbeigeführt werden. Zweitens muss die imaginative Thätigkeit und deren Wirkung im Gebiete sowohl der psychischen als auch der physischen Lebensveränderungen in Betracht kommen. Durch ihre Steigerung werden nicht blos die reproduktiven Anschauungen vorzugsweise herrschend und gegen die reflexiven Momente hemmend, wodurch sich nicht nur die sinnlich-individuellen Beziehungen in ihrer inneren Gegenseitigkeit zu einer entschiedeneren Gegenwart zusammenbilden, sondern selbst auch die organischen Sinnenverhältnisse eigenthümlich bestimmen lassen können. So ist wohl anzunehmen, dass die Anschauungen des Tastsinnes, die Empfindungen der Vitalsinnlichkeit, die vagen Auffassungen des Hautsinnes durch das Hinzutreten der gleichsam übersetzenden Einbildungsthätigkeit sich als Anschauungen des Gesichts und Gehörs darstellen mögen. Auf diese Weise wird begreiflich, wie nicht nur überhaupt innere Reproduktiv-Anschauungen sich ausserordentlich beleben und auffallend verbinden (wodurch z. B. die Sprachfertigkeit sich ausnehmend steigert), sondern auch, wie durch Organe, denen ursprünglich eine ganz andere Verrichtung eignet, gesehen und gehört werden kann, z. B. durch das Gangliensystem, namentlich in seiner

Verflechtung um den Magen. Die imaginative Thätigkeit setzt theils die bereits vorhandenen Anschauungen des Gesichts und Gehörs in diesen andern Empfindungen und giebt ihnen ihren Charakter, theils auch mag sie wohl in dergleichen Zuständen selbst die Funktion des Vitalsinnes als Princip mitbedingen und somit die Empfindungsweise desselben gleich Anfangs nach ihrem eigenen Inhalte bestimmen. Unwillkürliche Erinnerungen, scheinbar längst vergessene Vorstellungen treten, durch die produktive Sensitiv- und Denkthätigkeit nicht behindert, heran und gesellen sich zu ähnlichen Wahrnehmungen der Gegenwart oder beleben sich für sich selbst zur höchsten Frische und Beweglichkeit. Ueberhaupt aber muss nicht unbeachtet bleiben, dass die Seele in ihrer konkreten Individualbestimmtheit den natürlich-unmittelbaren Bezügen viel näher ist, als im abstrakten Objektivthun während des Wachens. In jenem Zustande sind vielmehr die Naturbezüge ihre eigensten Bestimmungen. Was die Anschauungen betrifft, welche die Magnetisirten von der inneren Welt Anderer, namentlich derjenigen, mit denen sie sich in sogenanntem Rapport befinden, haben sollen, was überhaupt die Phänomene angeht, die über die blose reproduktive Sphäre hinausgehen oder auch solche, für die es keine Analogien in dem bisherigen Leben der fraglichen Person giebt; so ist vor Allem die Ansicht festzuhalten, dass die fremde Persönlichkeit als Bestimmungsprincip einer andern gelten kann, oder dass zwischen gewissen Individuen eine psychische Einwirkung anzunehmen ist. Der Magnetisör bemächtiget sich des magnetisirten Individuums und trägt seine eigenen Stimmungen und Ansichten in dasselbe über;

seine Gefühle, Meinungen und Willensstimmungen werden zur Ursachlichkeit der fremden Thätigkeitsrichtung, welche darum indess nicht aufhört, eine Selbstthätigkeit des bestimmbaren Subjekts zu seyn. Denn die Quelle der Thätigkeit wird nicht verändert, sondern diese nur in ihrer Richtung bedingt. Manche Voraussichten mögen auch hier, wie in vielen Träumen, dadurch prophetisch werden, dass die Aufregungen und gesteigerten imaginativen Vorstellungen erst die Ursachen für die Erfolge setzen, z. B. für Krankheiten und selbst Todesfälle und wer weiss, in wie vielen Beziehungen die Suggestionen aller Art den Vorstellungsgang, selbst die Empfindungs- und Anschauungsweise der magnetischen Schläfer ganz natürlich bestimmen und leiten? Ueberhaupt muss die Wirkung des Glaubens und Vertrauens auf natürliche organische Bildungs- und Lebensverhältnisse nicht ausser Acht gelassen werden;*) wie ja denn auch die eifrigen Freunde der magnetischen Wunderwelt gerade dieses Motiv vorzugsweise festhalten und in Anwendung bringen.**)

*) Ueber die Möglichkeit der unmittelbaren Einwirkung des Geistigen auf das Geistige kann ebensowenig Zweifel bestehen, als über das gleiche gegenseitige Bestimmen und Einwirken der natürlichen Dinge. Dass die Erfahrung desfalls auch ausser der magnetischen Sphäre die unzweideutigsten Belege liefere, kann dem umsichtigen Beobachter nicht entgehen.

**) Wie viel hinsichtlich der sinnlichen Anschauungsweise der Magnetisirten die elektrische Vermittelung, welche Manche annehmen, gelten möge, soll hier nicht erwogen werden. Nur die Bemerkung mag Platz haben, dass dieses wichtige Bildungsmoment der Natur ohne Zweifel irgendwie auch hier seine bedeutende Mitwirkung übt; wie denn Einige (wenn ich nicht irre z. B Brandis), wirkliche elektrische Erscheinungen (als knisternde Funken bei Reibungen) beobachtet haben wollen.

C.

Pathologische Phänomenologie.

In dem eigenthümlichen Begriffe der Seele ist die Bestimmungsmöglichkeit ihrer Gesundheit und Krankheit zugleich gegeben. Die Seele hat ihr Wesen in der subjektiven Wirklichkeit, d. h. darin, dass sie das Seyn ist, insofern es seine eigene ewige unmittelbare Objektivität auf die Allgemeinheit seiner Einheit bezieht und es unter dieser Beziehung setzt. Die Subjektivität der Seele beruhet insofern in der konkret-positiven substanziellen Selbstmacht des Seyns, sich in seiner einheitlich-allgemeinen Bestimmtheit zu haben und von sich aus zu affirmiren, somit in der Allgemeinthätigkeit gegenüber seiner rein konkreten Unmittelbarkeit, worin auch die Freiheit ihren eigenthümlichen wahren Charakter besitzt. Die Seele ist demnach gesund, wenn sie in ihrer Erscheinung ihre Subjektivität, also die Allgemein-Bestimmungsweise, dem Grunde nach und im Ganzen geltend machen kann; krank dagegen wird sie seyn, wenn ihre subjektive Positivität in irgend einer Art von ihr selbst aus weder dem Grunde noch dem Ganzen nach vollzogen werden kann.*)

---

*) Ob und inwiefern die Seele an sich selbst überhaupt krank seyn können, ist bekanntlich zu einer psychologischen Streitfrage geworden. Die Seele hat keine abstrakte Subjektiv-Wirklichkeit, sondern ist nothwendig zunächst konkrete Individualexistenz, jedoch nicht absolut natürliche, sondern an sich selbst, wiewohl mit der natürlichen Bestimmtheit ursprünglich zugleich gesetzt und auf diese ursprünglich bezogen. Aber eben weil sie ihre Individualität nicht abstrakt für sich hat, wenngleich an sich selbst, so kann auch ihre Existenz durchaus nicht rein für sich beurtheilt werden, mithin auch nicht die Frage über

Nach diesem Begriffe der Seelenkrankheit lässt sich als allgemeines charakteristisches Grundmerkmal derselben weder der Mangel an Selbstbewusstseyn, noch der Mangel an Verstand und an Denken annehmen, weil sie auch auf der untersten Stufe schon zur Erscheinung kommen kann, wo weder eigentliches Selbstbewusstseyn, noch weniger Denken zur Wirklichkeit gelangt ist. Vielmehr beruhet hier das wesentliche Moment in der unbedingten Machtlosigkeit subjektiver Produktivität oder ursprünglicher Selbstbestimmung der Seele an der Objektivität.*) Die Seelenkrankheit kann sich daher auch, wie schon angedeutet worden, auf der untersten psychischen Entwickelungsstufe äussern, wie z. B. darin, dass die sinnlichen Anschauungen rein zufällig ohne intensive Positivität, weder in aktiver noch reaktiver Form, also ohne alle subjektive Affirmation gebildet und eben so subjektlos zufällig und mechanisch verbunden werden.

Da übrigens das subjektive Streben als solches auch wohl das Denken oder der Verstand im weite-

---

ihre Krankheitsfähigkeit. Die Seele kann allerdings in ihrer konkreten Existenz ihrer subjektiven Allgemein-Strebung wesentlich unmächtig seyn, und zwar sowohl wegen missverhältnissmässiger Naturbestimmtheit (sey es ursprünglicher oder nachfolgender), als auch wegen Aufhebung ihrer Selbstmacht hinsichtlich ihres eigenen erworbenen Inhalts oder hinsichtlich ihrer selbstgesetzten Bestimmungen, indem sie diese ihrer mechanischen Zufälligkeit überlassen muss. Hierüber sogleich das Weitere in der obigen Entwickelung.

*) Insofern haben die Seelenkrankheiten ihre Analogie in den Träumen, deren Grundmerkmal gleichfalls der Mangel an subjektiver Produktivität und Affirmation ist bei blos mechanisch-zufälliger Thätigkeit. Nur fehlt den Träumen an und für sich das Merkmal des absoluten oder unbedingten Mangels der Subjektiv-Macht.

sten Sinne des Worts genannt zu werden pflegt, so mag nach diesem Sprachgebrauche allerdings das Grundmerkmal der Seelenkrankheit in der Unmöglichkeit des Denkens, in der absoluten Verstandesbeschränkung gefunden werden. Hiergegen kann die Einrede nichts gelten, dass nicht blos die intellektuelle Seelenthätigkeit, sondern auch die andern Formen krankhaft erscheinen können, indem das verständige und denkende Moment, in der Bedeutung der Subjektivität überhaupt, bei allen psychischen Funktionen als normale Macht wirkt oder vielmehr das Wesen bildet. Eben deshalb muss auch die psychische Abnormalität nur in der absolut subjektlosen Wirkungsweise anerkannt werden.

Es wird nun nach dem Vorhergehenden kaum weiter zu erwähnen seyn, wie ebensowenig logische, moralische und ästhetische Verirrungen als andere vorübergehende anomale Erscheinungen, z. B. Fieberphantasieen, Sinnentäuschungen, Visionen und Aehnliches, zu den eigentlichen psychisch-konkreten Zuständen zu rechnen sind. Wenn dem Begriffe der Seelenkrankheit von Vielen diese Ausdehnung gegeben wird, so kann dadurch nur die wissenschaftliche Betrachtung verwirrt und die Erkenntniss der eigenthümlichen Wahrheit getrübt oder ganz verhindert werden.*)

Die Ursachlichkeit der pathologischen Erscheinungen des Seelenlebens liegt nun natürlich in allen Momenten, wodurch eine unbedingte Beschränkung der subjektiven psychischen Positi-

*) Durch die jüngst von einigen Seiten aufgestellte Lehre, dass die Seelenkrankheit lediglich in der Sündhaftigkeit ihr Princip und ihren Grundcharakter haben soll, wird die wissenschaftliche Erwägung unvermerkt von rein individuell-dogmatischer Vormeinung influenzirt und aus ihrer selbstständigen Bahn in eine ihr gänzlich fremde hinüberversetzt und damit aufgehoben.

vität und Produktivität bewirkt werden kann. Zunächst ist klar, dass wegen der ursprünglichen Einheit der Seele und des Leibes in der Unmittelbarkeit der Individualexistenz eine reine Scheidung psychischer und physischer Ursachen nicht wohl möglich ist, weil in der Wirklichkeit selbst eine solche Trennung schwerlich bestehen mag. Bestimmt aber sind die Behauptungen zurückzuweisen, nach welchen die psychisch-pathologischen Ursachen bald einseitig nur in der Seele selbst, oder umgekehrt lediglich in der Leiblichkeit gesucht werden. Dass jede Seelenkrankheit am Ende leibliche Beziehungen habe und eben deshalb auch mehr oder minder auf physischem Wege geheilt werden könne, bildet keinen haltbaren Grund für die Annahme des rein leiblichen Ursprungs der bezüglichen Erscheinungen überhaupt, denn man müsste sonst konsequenter Weise behaupten, dass auch die gesündeste Vernunftmässigkeit blos körperlich begründet sey, indem sie in der That ohne leibliche Individualität keine Wirklichkeit haben würde. Wenn indess hier die psychische Ursachlichkeit ebensosehr als die leibliche in Anspruch genommen wird, so muss allerdings wohl bemerkt werden, dass der Sitz einer psychischen Krankheit nicht in der rein substanziellen Ursprünglichkeit der Seele liegen kann, sondern nur in geschichtlichen Verhältnissen ihrer gegebenen Wirklichkeit. Allein dasselbe muss (nach unserer Theorie) auch von der leiblichen Krankheit ausgesagt werden, wobei gleichfalls nicht das substanzielle Lebensprincip rein als solches afficirt, sondern nur in seinen effektiven Richtungen abnormal beschränkt ist. *)

*) Die Sache muss so vorgestellt werden. Die physischen Lebensindividualitäten entstehen und bestehen dadurch, dass eine

Es kann nun in der weiteren Bestimmung der Ursachlichkeit psychischer Krankheiten den Hauptpunkten nach Folgendes hervorgehoben werden.

---

einfache ursprüngliche Lebenssubstanz sich körperlicher Substanzen bemächtiget und deren Thätigkeitsrichtungen von sich aus bestimmt, mithin sie zu einer immanenten Einheit vermittelt und in dieser Einheit zusammenwirken lässt — also eben zu einer lebendigen Individualität, zu einer organischen Bestimmtheit bildet. Bei diesem Processe kann es nun geschehen, dass die ursubstanzielle Kraft entweder gleich anfangs der bezüglichen Substanzen nicht recht mächtig werden konnte, oder später die rechte Macht nicht mehr über sie auszuüben im Stande ist. In beiderlei Hinsicht ergeben sich pathologische Zustände, nämlich bald leibliche Grundschwäche, organische Urfehler und Urmissstimmungen, bald spätere Krankheiten. Dabei bleibt also das substanzielle Lebensprincip an sich selbst unverletzt. Eine solche Verletzung würde dem Wesen der Substanz widersprechen und schon darum unmöglich seyn. Gleicherweise verhält es sich nun mit der Seele. Auch sie ist an sich selbst reine subjektive Substanz und als solche freilich, wie alle Substanzen, der Krankheit absolut unfähig. In ihrer Wirklichkeit aber muss die Seele ihrerseits eine Mannichfaltigkeit von Stoffmomenten bewältigen und von sich aus bestimmen, wodurch sie sich selbst zur individuellen Daseynlichkeit bestimmt. Es ist nun möglich, dass sie entweder gleich bei ihrem ersten Eintreten in die diesseitige Wirklichkeit keine hinlängliche subjektive Obmacht für die gerade von ihr zu bewältigenden Verhältnisse mitbrachte, oder auch, dass sie in ihren Entwickelungsstrebungen diese Obmacht durch irgendwelche Widersprüche oder Ungleichheiten verliert. Denn auch die psychische Substanzialität hat, ihrer subjektiven Freiheit ungeachtet, doch in Absicht auf die individuelle Konkretion, gleichsam in Absicht auf ihre detaillirte Wirklichkeit, bestimmte Grenzen. Sie ist und bleibt als existirende Realität endlich und ist nur unendlich in der successiven Produktion und Darstellung der unendlichen Beziehungen und der Urverhältnisse ihres Seyns überhaupt. Oder die psychische Freiheit ist keine reale Aufhebung der endlich-positiven Existenz, sondern nur die mögliche Behauptung absoluter Subjektivität gegen die reine Objektrealität. Die Freiheit der Seele ist endlich in ihrer subjektiven Hypostase, aber unendlich in der Erhebung über die endliche Un-

1) Auf psychischer Seite. Hier ist entweder ursprüngliches Missverhältniss zwischen der subjektiven Macht des Seelenprincips und den besondern Umständen seiner Wirklichkeit die Wurzel nothwendiger pathologischer Zustände, oder irgend ein immanenter Widerspruch, eine gleichsam radikale Ungleichheit in den Lebensbestimmungen, in den Elementen der psychischen Daseynlichkeit. Diese andere Seite charakterisirt sich ganz eigentlich als Aufhebung des relativen Gleichgewichts in den psychischen Strebungen, sey es durch übermässige Anstrengung oder übermässige Schwächung normaler Funktionen oder auch durch einseitige Isolirung besonderer Bestimmungen der Thätigkeit. Einseitige Begünstigung der imaginativen Thätigkeit, leidenschaftliche Anstrengungen, selbst zu hochgespannte Denkthätigkeit sind hier besonders zu berücksichtigen. Uebrigens setzt jede abnormale psychische Selbstbeschränkung ein krankhaftes Gegenbild in der Leiblichkeit, wozu freilich nicht immer eine augenscheinliche Bezeichnung nöthig ist. Diese immanente Beziehung und Mitleidenschaft macht erklärlich, dass psychische Krankheiten selbst bei rein psychischem Ursprunge durch physisches Heilverfahren mitaufgehoben werden können.*)

2) Auf der physischen Seite muss die Ursachlichkeit im Allgemeinen darin gesucht werden,

---

mittelbarkeit der natürlichen Dinge. Vergl. oben die Ontologie des Geistes, 1. und 2. Absch.

*) Wie sehr namentlich die Einbildung zur Hervorbringung von Seelenkrankheiten geeignet ist, erweisst sich auch darin, dass durch die angestrengte Nachahmung des Wahnsinnes, oder durch angestrengte Durchführung einer Rolle, in welcher eine fremde Persönlichkeit dargestellt werden soll, Wahnsinn bewirkt werden kann.

dass die leibliche Organisation in Absicht auf ihr ursprünglich-nothwendiges Verhältniss zur Seelenexistenz irgendwie durchgreifend missstellt ist. Diese Missstellung kann eine rein anfängliche (angeborne), oder eine gewordene, später ausgebildete seyn. Im Besondern liegt aber die physische Wurzel der psychischen Krankheit ganz eigentlich im Nervensysteme und zwar deswegen, weil (nach früheren Nachweisungen) die Seele in diesem Lebensgebilde leiblicher Individualität ihre wesentlich sinnliche, gleichsam rein unmittelbar existenzielle Thätigkeitsform hat. Uebrigens können hier wiederum die Ursachen bald rein idiopathisch, bald sympathisch seyn, jenachdem das Nervenleben in sich selbst unmittelbare Abnormalität darstellt, oder durch andere organische Beziehungen, z. B. durch unregelmässiges Bedingtwerden von Seiten des Blutes, zu abnormalem Verhalten bestimmt wird. In welcher Weise nun auch das nervöse Missverhältniss gebildet und vermittelt seyn mag, immer wird es sich entweder als Hypersthenie (Ueberreizung) oder als Asthenie (Abspannung), als Exaltation oder als Depression charakterisiren, wodurch allerdings auch der Charakter der entsprechenden psychischen Krankheiten eigenthümlich bedingt erscheinen muss. Durch die leibliche Ursachlichkeit kann inzwischen die Seele sowohl in dem relativen Gleichgewichte ihrer Strebungen gestört, als auch mit ihrer substanziell-subjektiven Urproduktivität von ihrem gegebenen Inhalte getrennt, überhaupt in urproduktiver Positivität aufgehalten und somit der leiblich individuellen Zufälligkeit anheim gestellt werden.

Bei jeder psychischen Krankheit, namentlich bei denen, welche eine Störung darstellen, wird an die Stelle der psychischen Selbstbestimmung

und subjektiven Selbstaffirmation die mechanische Entwickelungsweise, die eben im Vergleich mit der ursprünglichen psychischen Selbstbestimmung zufällige mechanische Bestimmung, treten. Daher ist denn auch die allgemeine Erklärungsweise auf die Motive der mechanisch-statischen Verhältniss- und Gesetzmässigkeit zurückzuführen. Verbindung und Hemmung der Empfindungen und Vorstellungen werden rein für sich ohne subjektiv-produktive Theilnahme und Bestimmung die psychische Lebenswirklichkeit bedingen. *)

Eine vielbesprochene, aber in Bezug auf die herrschenden Ansichten wenig ausgeglichene Sache ist die Eintheilung der Seelenkrankheiten. Im Allgemeinen lassen sich alle Seelenkrankheiten, mögen sie nun aus physischen oder psychischen Ursachen hervorgehen, ihrem Grundzuge nach auf zwei Klassen zurückführen, welche man bezeichnen kann als negative und positive oder auch als asthenische und hypersthenische Krankheiten. Der Charakter jener erweiset sich darin, dass die normale Subjektiv-Produktivität

*) Eine wichtige Erscheinung ist die Erblichkeit der Seelenkrankheiten. Sie kann nicht nur in leiblicher, sondern auch in psychischer Weise begründet seyn. Denn in beiderlei Hinsichten ist es möglich, dass die elterliche Beschaffenheit sich den sonst eigenthümlichen Substanzen (sowohl der Lebens- als Seelensubstanz) in ihrer Bildungs- und Bestimmungsrichtung durch die Zeugung als ursprünglich disponirendes Princip aufdringt. — Hinsichtlich der Ursachlichkeit der psychischen Krankheiten muss noch bemerkt werden, dass die gegebene symptomatische Beschaffenheit der letztern nicht immer den reinen Charakter der veranlassenden Ursachen darstellt. So zeigt z. B. derjenige krankhafte Zustand, welchen unglückliche Liebe veranlasst haben mag, nicht gerade Symptome der Verliebtheit u. s. w.

in ihrer objektiven Richtung und Selbstbestimmung absolut beschränkt ist, diese dagegen bekundet sich dadurch, dass sie in ihrer Produktiv-Entwickelung durch irgend eine Ueberspannung oder einseitige Erregung in ein absolutes Missverständniss zu ihrer ursprünglichen Bestimmtheit gesetzt und hiermit hinsichtlich ihres effektiven Darlebens ihrer normalen Selbstbestimmung nicht mehr mächtig bleibt.*)

Asthenische Seelenkrankheiten.

Ihr Grundcharakter ist absolute Beschränktheit der subjektiv-produktiven Objektivrichtung der Seele. Es lassen sich hier zwei Hauptfälle setzen: Entweder bezeichnet sich diese Beschränktheit als unbedingter Mangel an subjektiver Positivität (an Selbstbestimmungsfähigkeit) an und für sich, oder als unbedingter Mangel an objektiver Bestimmbarkeit der subjektiven Positivität. Im ersten Falle erscheint der Blödsinn, im andern der Tiefsinn (eigentliche Melancholie).

1. Der Blödsinn. Er charakterisirt sich näher als unbedingte Unfähigkeit der psychisch-progressiven Selbstthätigkeit und kann alle drei Grundformen des psychischen Strebens betreffen. Im Gebiete der Intelligenz bekundet er sich als absolute Dummheit, deren eigenthümliches Merkmal die gänzliche Unmacht verständiger Begriffsbildung ist; im Gebiete des Willens offen-

*) Es kann nach dem Plane und der wesentlichen Bestimmung dieser Schrift nicht ihre Aufgabe seyn, eine detaillirte Erörterung und Darstellung der besondern psychischen Krankheitsform nach allen ihren Bezügen und Symptomen zu geben. Es muss genügen, die Hauptmomente anzudeuten und den ganzen Gegenstand nur in seinem Zusammenhange mit der psychologischen Theorie überhaupt nachzuweisen.

bart er sich als Abulie, deren Grundmerkmal die unbedingte subjektiv-objektive Thatlosigkeit ist; im Gebiete der Phantasie endlich erweiset er sich als Stumpfsinn, dessen Eigenthümlichkeit in gänzlicher Unempfänglichkeit für die ästhetische Seite der Welterscheinungen beruhet. *) Uebrigens ist der Blödsinn angeboren oder entstanden; in der letztern Hinsicht wird seine Ursachlichkeit wohl am meisten und vorzugsweise in leiblichen Beziehungen zu suchen seyn, welche indess auch bei dem angebornen Blödsinne nächste Berücksichtigung fodern.

2. Der Tiefsinn. Er bezeichnet (in pathologischer Hinsicht) diejenige krankhafte Seelenstimmung, bei welcher die objektive Bestimmbarkeit der Subjektiv-Produktivität abnormal unmöglich ist. Näher charakterisirt er sich durch die gänzliche Abstraktion von objektiver Wirklichkeit und durch einseitiges Insichleben. Daher fehlt in diesem Zustande die Freiheit der wahren sachlichen Auffassung und Beurtheilung. Gegen die praktische Thätigkeit herrscht völlige Gleichgültigkeit oder gar bestimmte Antipathie. Darum ist das sogenannte stille Brüten, wenn auch nicht rein ausschliesslicher, doch vorwaltender Charakter des Tiefsinns oder der Melancholie. Die Symptome plötzlicher Aufwallung und fröhlicher Ausgelassenheit, welche bei dieser Krankheit zuweilen beobachtet werden, hängen nicht sowohl von äusserlicher Bestimmung

*) Der Blödsinn ist die eigentliche *amentia*, die einfache Negation der geistigen Subjektivität in der psychischen Lebenswirklichkeit, während die positive Verrücktheit als *dementia* bezeichnet werden sollte, insofern in ihr sich die absolute Abweichung der subjektiven Selbstmacht von sich selbst darstellt.

und Erregung ab, als sie vielmehr Folgen des inneren depressiven Verlaufs der psychischen Richtung selbst sind. Man möchte sagen, dass der fröhliche Tiefsinn der Tiefsinn sey in seiner selbstironischen und tragisch-humoristischen Darstellung. Der Tiefsinn kann gleichfalls in allen drei Hauptfunktionen der Seele zur Erscheinung kommen und ist keinesweges ein eigenthümliches ausschliessliches Leiden des Gefühls, obwohl er aus einer einseitigen Gefühlsrichtung sehr leicht entstehen kann.

Hypersthenische Seelenkrankheiten.

Ihr allgemeiner Grundcharakter erweiset sich darin, dass in ihnen die subjektive Produktiv-Thätigkeit irgendwie in dem Masse einseitig gespannt und erregt oder vielmehr gereizt erscheint, dass sie dadurch ihrer ursprünglichen freien Selbstmacht in den Vorstellungen absolut unfähig wird und diese mehr oder minder der Zufälligkeit und dem mechanischen Bestimmungsgange überlassen muss. Auch hier findet ein doppeltes Verhältniss statt. Entweder nämlich ist die Vorstellungsthätigkeit als solche, d. h. an und für sich, in irgend einer Richtung und Weise abnormal bestimmt, oder sie wird durch verhältnissmässige Reizung zu objektiver Thathandlung ohne Mitwirkung des subjektiven Willensprincips bestimmt und gerichtet. Die krankhaften Erscheinungen der ersteren Art können unter der Kategorie der eigentlichen Verrücktheit, die der andern unter der Kategorie der Manie zusammengestellt werden.

Die Verrücktheit (*dementia*) ist eine positive Störung in dem Vorstellen als solchem, eben daher, abgesehen von einer allerdings möglichen

ursprünglichen Disposition, der Wirklichkeit nach stets eine gewordene Krankheit. Ihre Ursachen liegen meistens in der Aufhebung des relativen Gleichgewichts der Vorstellungen und Vorstellungsreihen, wobei die ursubjektive Bestimmungsthätigkeit der Seele nicht im Stande ist, den verrückten Stand und das gestörte Normalverhältniss in der Oekonomie ihres wirklichen Darlebens von sich aus auf die nothwendige harmonische Gegenseitigkeit zurückzuführen. Statt der subjektiven Regierung waltet der einfache Mechanismus. Die Verrücktheit hat insofern ihre Analogie im eigentlichen Traume, wo gleichfalls einerseits mechanische Zufälligkeit das hauptsächliche Bestimmungsmoment des psychischen Lebens ist, andererseits die Vorstellungen blos als solche, d. h. ohne praktische Richtung, betheiligt erscheinen Die Aufhebung wird veranlasst bald durch absolute Isolirung irgend einer Vorstellung oder Vorstellungsrichtung, deren Folge die sogenannte fixe Idee und die krankhafte Grübelei zu seyn pflegt; bald durch einen unauflöslichen Zwiespalt, z. B. durch unablässiges Verfolgen eines Zweifels, eines sinnlichen Gefühls, einer heftigen leidenschaftlichen Vorstellung, ebenso durch plötzliche Veränderung gewohnter Vorstellungsrichtungen in ganz fremdartige oder entgegengesetzte; bald endlich durch absolute Zerstreuung, also dadurch, dass sich die Seele in keine Vorstellung subjektiv vertieft, wodurch natürlich, wie bemerkt, eine zufällige Mechanik zum Principe der psychischen Lebensverhältnisse wird. Im Besondern lassen sich unter der Kategorie der Verrücktheit drei Krankheitsformen näher unterscheiden, nämlich die Narrheit, der Wahnsinn und der Unsinn. Die Narrheit charak-

terisirt sich durch ein verkehrtes Urtheilen und zwar, insofern als eine blos eingebildete Vorstellung mit der Geltung objektiver Wirklichkeit und Wahrheit als Beziehungspunkt entweder einer ganzen Reihe oder aller Vorstellungen gesetzt wird. Die Einbildung (fixe Idee) enthält für den Narren die Bestimmungsmomente des Werths, der Bedeutung und der Realität der irgendwie bezüglichen Vorstellungen und Gegenstände. Es kann innerhalb der Narrheit oder vielmehr ihrer jedesmaligen Sphäre eine konsequente Verbindungs- und Beziehungsweise statt finden; sie gleicht oft einer abstrakt formalen Subtilität der verständigen Reflexion. Selten ist sie mit gefährlichen Thathandlungen vergesellschaftet. — Der Wahnsinn hat seinen eigenthümlichen Begriff darin, dass die imaginative Vorstellung schlechthin zum Principe der intuitiven, wie reflexiven Thätigkeit, der Anschauung wie Beurtheilung, überhaupt zum allgemeinen und herrschenden Bestimmungsgrunde der Verhältnisse gemacht wird. In der Narrheit ist mehr nur eine absolute Verkehrtheit des Urtheils, im Wahnsinne eine absolute Verrückung der verständigen Thätigkeit überhaupt hinsichtlich der Realität der Verhältnisse. Er setzt den Wahn an die Stelle der objektiven Wirklichkeit und behandelt diese nach den Bedingungen, welche ihm jener vorspiegelt. Der Wahnsinn greift tiefer in das innere Getriebe des psychischen Lebens, als die Narrheit, indem er es mit dem Wahne ernstlicher meint und zugleich die praktischen Strebungen inniger bedingt, worin übrigens kein Motiv liegen kann, den Wahnsinn als Krankheit des Willens zu nehmen, wie von

Vielen geschieht.*) — Der Unsinn (das eigentliche *delirium*) bekundet sich durch eine absolute Durchwirrung aller Vorstellungen, so dass weder eine subjektive noch objektive Einheit in ihnen und ihren Beziehungen stattfindet. Hier ist der Zufall das Princip der psychischen Auffassungen, ihrer Folge und Verbindung. Daher die Abentheuerlichkeit in der Zusammenstellung, wie in der Entwickelung derselben. Der Unsinn pflegt ohne gefährliche Einwirkung auf das praktische Streben zu bleiben.

Die Manie beruhet ihrem eigenthümlichen Begriffe nach in der absolut subjektlosen Bestimmung des Thatstrebens als solchen. Die Manie ist somit stets eine krankhafte Affektion der Willenssphäre, wobei es zunächst nicht darauf ankommt, ob diese Affektion idiopathisch, d. h. innerhalb dieser Sphäre selbst und unmittelbar begründet liegt, oder ob sie sympathisch, d. h. durch vorausgehende krankhafte Stimmungen anderer Funktionen vermittelt ist. Die Frage bleibt nur die, ob eine psychische Krankheitsform in ihrer effektiven Darstellung die Willensstrebungen als solche eigentlich und vorzugsweise betrifft. Denn, wie schon bemerkt, kann z. B. der Wahnsinn abnormale Thathandlungen veranlassen; so lange indess das charakteristische Krankheitssymptom zunächst die Wahnidee an und für sich angeht, muss die Krankheit selbst als Verrücktheit, als eigentlicher Wahnsinn anerkannt und betrachtet werden. Es kann

---

*) Der Wahnwitz gehört seiner Eigenthümlichkeit nach in die Sphäre der Narrheit. Sein besonderer Charakter ist darin gelegen, dass er richtigen Voraussetzungen spitzfindige Wahnbeziehungen unterordnet, oder Analogien dichtet und in ihnen Schlussmotive zu allerlei fremdartigen Konsequenzen findet.

nun aber die Manie theils durch eine Verrückung der Vorstellungsbeziehungen, theils durch irgend ein anderes Moment, z. B. durch übermässige Steigerung leidenschaftlicher Gefühle und Strebungen, durch Ueberreizung der Nerven, überhaupt durch irgend ein Hinausschreiten des leiblichen Lebens über die ursprüngliche Einheitsbestimmtheit der Seele und des Leibes begründet werden.

Die Manie bietet in ihrer eigenen Sphäre wiederum mehrfache Formen. Zunächst steht wohl die einfache Tollheit, deren besondere Bedeutung in einem übermässigen absolut subjektlosen Triebstreben kund wird, ohne jedoch mit den Symptomen der Gewaltthat verbunden zu seyn. Wo diese hinzutritt oder vielmehr, wo ein Uebermass des absolut willenlosen Thatstrebens in der Weise roher Gewalt sich geltend macht, entsteht die Raserei, welche mit verschiedenen Stufen und mehrfachen Modifikationen erscheinen kann. Gewöhnlich erscheint sie als blinde Wuth. Der Kranke ist in ihr der reinen Naturmacht verfallen, die ihn fortreisst und oft selbst einem begleitenden Bewusstseyn Hohn bietet. Die Tobsucht ist nur eine besondere Aeusserungsweise jener beiden Formen zugleich. *)

*) Es wird gestritten, ob es (nach Pinel) eine Manie ohne Verrücktheit (*manie sans delire*) gebe. In dieser Hinsicht muss unterschieden werden zwischen einer einfachen Hemmung, gleichsam Sistirung des Vorstellungslaufes in Bezug auf seine praktische Bestimmungskraft, und zwischen der Störung desselben an und für sich, welche letztere die eigentliche Verrücktheit ausmacht. Jede Manie wird von einer Unregelmässigkeit in dem Verhältnisse der Vorstellung zu der Thatkraft begleitet seyn, ohne jedoch stets die eigentliche Verrücktheit, das wirkliche Delirium, zu ihrer Bedingung und Voraussetzung zu haben. Nur bei dieser Unterscheidung kann die Pinel'sche Behauptung vertheidiget werden. Will dieselbe sich aber so weit ausdehnen,

D.

Charakterologische Phänomenologie.

Das Wesen der Seele ist nur in daseynlicher Wirklichkeit und hat für sich selbst oder als eine dem Wirklichen gegenüber vorgestellte abstrakte Selbstheit keine Realität. Die Wirklichkeit aber ist das Seyn des bestimmten Unterschiedes in der Einheit und umgekehrt der Einheit in dem Unterschiede. Die Seelenwirklichkeit vollzieht sich daher in einer Mannichfaltigkeit unterschiedener Existenzen, welche, um dieses zu seyn, eine besondere Bestimmtheit, eine konkrete Eigenthümlichkeit voraussetzen, oder vielmehr nur in dieser konkret bestimmten Daseynlichkeit ihr Seyn haben. Hiermit bildet sich die Seelenwelt, als Inbegriff der eigenthümlichen Seelenexistenzen, oder eben, aus dem anthropologischen Gesichtspunkte, das Menschengeschlecht. Die Auffassung und Betrachtung des Menschengeschlechts nach den verschiedenen, aber in ihrem Zusammenhange sich zu bestimmter Einheit fortbildenden Existenzformen der Seele ist die Aufgabe der charakterologischen Phänomenologie. Hierbei kommt es ganz eigentlich darauf an, die anthropisch-charakteristischen Unterschiedsverhältnisse in der gegebenen Seelenwirklichkeit zu bestimmen, insofern dadurch die konkrete Eigenthümlichkeit des menschlichen Geistes oder des Geistes der Menschlichkeit dargestellt werden kann. Die bezügliche Betrachtung

---

dass die Manie bei voller Subjektiv-Strebung des Vorstellens möglich seyn soll, so muss ihr zunächst rationell widersprochen werden; ein empirischer Beweis dafür lässt sich ohnedies nicht mit Sicherheit führen.

wird sich hauptsächlich auf zwei Gegenstände zu richten haben, a) auf die wesentlichen Momente der psychischen Verschiedenheit und b) auf die Formen derselben in ihrer stufenbestimmten Gegenseitigkeit.

a) Momente der Seelenverschiedenheit.

Zunächst ist zu erkennen, dass die psychische Verschiedenheit im menschlichen Geschlechte ihren Grunderscheinungen nach keine historisch-zufällige ist, sondern eine ursprünglich nothwendige. Das Princip ihrer Nothwendigkeit aber liegt ganz eigentlich in der wesenhaften Bedeutung der Seele selbst, welcher gemäss sie eine individuell-subjektive Substanz ist, als solche aber eine ursprünglich selbstständige Mannichfaltigkeit voraussetzt. Denn ohne diese würde sie der substanziell-individuellen Bestimmtheit entbehren und somit eben ihres nothwendigen Begriffes, wie der Möglichkeit ihrer Realität. Nur in der substanziell-individuellen Subjektivität ist die Seele eine wesentlich reale Bestimmung des Seyns, dessen adäquater Begriff die Einheit (nicht die Identität) ist der absoluten Objektivität und absoluten Subjektivität, der Natur und des Geistes. Dort wie hier ist die Unendlichkeit des substanziellen Unterschiedes die allgemeine Urbestimmung des Seyns, womit die Nothwendigkeit der Realität des Unterschiedes selbst gesetzt wird. Als Individual-Subjektivität ist die Seele endlich und muss somit ihre endliche Bestimmtheit auch darstellen. Diese Darstellung geschieht einerseits in Einheit mit der Natur, andrerseits in Einheit mit den andern psychischen Existenzen. Aus beiden Beziehungen ergeben sich die Momente der psychischen Ver-

schiedenheit, oder die charakteristischen Grundelemente derselben, welche wiederum als α) ursprüngliche oder unmittelbare und als β) historische oder mittelbare unterschieden werden können. Immer aber muss bei der Bestimmung des Charakteristischen in der menschlich-psychischen Wirklichkeit die immanente Einheit der psychischen Substanz und der leiblichen Individualität festgehalten werden.

α) Ursprüngliche Momente für die psychologische Charakteristik sind diejenigen, welche mit der Wirklichkeit einer psychischen Existenz unmittelbar gesetzt werden, also mit ihrer Möglichkeit schlechthin zusammenfallen und sich als wesentlich konstitutive Bestimmungen der besondern Subjektivität erweisen. Sie enthalten die Ureigenthümlichkeit derselben und können durch Bildung und Absicht nicht erwirkt, wenngleich modifizirt und besonders bestimmt werden. An sich selbst stellen sie wiederum einen wesentlichen Unterschied dar, welcher sich bezeichnen lässt als Temperament und Anlage. Beide in innigster Einheit bilden die psychische Grundexistenz, deren Beschaffenheit in allen Erweisungen des Seelenlebens sich urbestimmend kund giebt.

Das Temperament hat, abgesehen von allen historischen Beziehungen, unter denen es bald angenommen, bald als bedeutungslos zurückgewiesen worden, seinen reinen Begriff darin, dass es die unmittelbar konkrete Urstimmung der Individualität hinsichtlich ihrer möglichen Objektiv-Darstellung bezeichnet. Es ist insofern die an sich selbst rein ununterschiedene Existenzialpositivität einer bestimmten psychischen Lebenswirklichkeit. In näherer Bestim-

mung betrifft das Temperament die intensive Modalität der urpositiven Unmittelbarkeit der Individual-Subjektivität rücksichtlich ihrer objektiven Darstellbarkeit. Hierbei kommt nun natürlich in Frage theils die subjektive Aktionsfähigkeit an und für sich gegenüber der objektiven Wirklichkeit, theils auch die subjektive Reizbarkeit und reaktive Spannung. Aus dem angedeuteten Begriffe des Temperaments ergiebt sich, dass jede natürlich-konkrete psychische Existenz ihr bestimmtes Temperament habe, welches als solches in allen Richtungen der Subjektivthätigkeit erscheinen muss. So kann das Denken bei sonstiger Massgleichheit im Wesen oder in der Anlage sich hier schneller dort langsamer bewegen, bei dem Einen sich durch unruhiges Fortschreiten, bei dem Andern durch besonnene Zurückhaltung charakterisiren; dasselbe gilt von der Willensthätigkeit und Phantasie. Fragt man nach dem Unterschiede des Temperaments, so lässt sich der Hauptsache nach ein positives und negatives annehmen, jenachdem die individuelle Subjektivstimmung sich überwiegend objektiv-affirmativ verhält, oder überwiegend objektiv-passiv. Das Positive bietet an sich selbst wiederum zwei unterscheidbare Seiten, indem nämlich der affirmative Modus sich als ursprüngliche intensive oder als potensive Aktivität vorzugsweise bekundet. Dort herrscht die subjektive Selbstmacht über die objektive Bestimmbarkeit, hier erweiset sie sich gerade vorzugsweise objektiv bestimmbar (reizbar). Das erstere mag mit einem hergebrachten Namen als das cholerische, das andere als das sanguinische Temperament bezeichnet werden; in Bezug auf die Bedeutung aber wird jenes besser das rüstige, dieses das bewegliche

genannt. — Gleich dem positiven Temperamente muss auch das negative nach zwei Richtungen unterschieden werden, indem die objektiv-passive Urstimmung des Subjekts bald mit vorherrschender Selbstinnigkeit, bald mit überwiegender Indifferenz gegen sich selbst stattfinden kann. Dort wird das sogenannte melancholische, hier das phlegmatische Temperament erscheinen, die ihrerseits in Betracht der Bedeutung angemessener das selbstsinnige und das selbstruhige zu heissen sind. — Dass übrigens das Temperament nicht blos leiblich begründet sey, wie nach hergebrachter Meinung fast allgemein angenommen wird, sondern wesentlich auch auf psychischem Grunde ruhe, wird aus seinem Begriffe erkennbar und aus der ursprünglichen Einheit psychischer und natürlicher Beziehungen in einer bestimmten psychischen Konkret-Existenz erklärlich.

Die Anlagen sind die eigenthümlich-verschiedenen Dispositiv-Richtungen der ursprünglichen psychischen Subjektivthätigkeit. Der Begriff der Anlage schliesst somit als bezeichnendes Moment eben die effektive Selbstmacht der subjektiven Bestimmungsthätigkeit in sich, während das Temperament nur die konkrete Urstimmung, die ursprünglich begründete, natürliche Modalität derselben überhaupt ausdrückt. Das Temperament ist daher auch universell; es betrifft die ganze konkrete Unmittelbarkeit der subjektiven Existenz, während die Anlage partiell ist, indem sie die ursprüngliche Möglichkeit eben eigenthümlich-verschiedener Richtungsweisen der psychischen Produktivität bezeichnet. Dass die Anlagen dieser verschiedenen Urrichtungsfähigkeit ungeachtet keine ursprüngliche fertige Mannichfaltigkeit sind, begreift sich leicht, sobald mit Rücksicht auf die

früheren Erörterungen das eigentliche Wesen psychischer Lebenswirklichkeit erwogen wird. Auch lässt sich leicht erkennen, dass dieselben, obwohl zunächst und eigentlich psychisch gesetzt, doch auch durch die physische Bestimmtheit bedingt werden. Ohne auf das Besondere einzugehen, muss man nach der Urverschiedenheit der psychischen Grundfunktionen einen dreifachen Unterschied in den Anlagen anerkennen und sie diesemnach klassificiren als intellektuelle, praktische und ästhetische. Je nach dem Masse nun entweder ihres einzelnen Vorhandenseyns oder ihres besondern Verhältnisses wird sich eine psychische Existenz eigenthümlich charakterisiren müssen.*)

β) Die historischen Momente psychischer Verschiedenheit beruhen in denjenigen Beziehungen, welche der psychischen Urexistenz als solcher äusserlich sind, dieselbe aber im Fortschritte ihres Darlebens eigenthümlich bestimmen können. Sie sind insofern eben zunächst blos mittelbare. Erwägt man ihren Einfluss näher, so findet man eine zweifache Art desselben. Denn zunächst vermögen sie die einmal gegebene unmittelbare psychische Urexistenz mehrseitig eigenthümlich zu bestimmen, weiter aber können sie selbst auch Ureigenthümlichkeiten begründen. Ausserdem ist ihre Wirkungsweise eine doppelte, indem sie sich theils erregend und fördernd, theils beschränkend und hemmend zur psychischen Subjektivität und Individualität erhalten können. Sie üben aber ihre Bestimmungsmacht auf alle Richtungen der psychischen Lebenswirklichkeit und bedingen nicht

*) Ueber einzelne intellektuelle und ästhetische Anlagen, wie z. B. über Scharfsinn, Tiefsinn, Witz, Humor u. s. w., ist bereits oben das Wesentliche bemerkt worden.

nur die drei Grundformen derselben, die Intelligenz, den Willen und die Phantasie, sondern auch diese wiederum auf allen Stufen ihrer Erscheinung. Wie schon bemerkt, kann das Resultat ihrer Wirksamkeit selbst die allmälige Bildung von Ureigenthümlichkeiten seyn, so dass die historisch-begründeten Gewohnheiten und Stimmungen auf dem Wege allmäliger Forterbung eigenthümliche Modifikationen der Temperamente und Anlagen vermitteln und feststellen können.

Es lassen sich aber diese historischen Momente unterscheiden als rein natürliche und anthropologische, jenachdem sie blose natürlich-äusserliche Einwirkungen darstellen, oder solche, welche von menschlicher Bestimmungsweise herrühren. Zu den reinnatürlichen gehören die Einflüsse der geographischen Lokalität, sowohl was die eigenthümliche örtliche Formation, den Charakter der Gegend, als auch die weitern kosmischen Verhältnisse angeht, z. B. den Wechsel der Jahrszeiten, das Verhältniss zwischen Tag und Nacht. Ferner sind hierher zu rechnen die klimatischen Beziehungen, die Nahrungsstoffe und die eigenthümliche Bestimmtheit der gesammten Naturumgebung. Alle diese Momente wirken indess nicht etwa blos leiblich bedingend auf die Seele, sondern auch unmittelbar psychisch, indem sich an ihnen zunächst die Empfindungs- und Vorstellungsthätigkeiten objektiv bestimmen, weiter im besondern Verlaufe die Begriffe ihren Inhalt nehmen, endlich auch das System der praktischen Tendenzen (Triebe, Neigungen u. s. w.) dadurch vielfach gebildet und die Auffassungen der Phantasie eigenthümlich gerichtet werden. Daher (in der Erfahrung) nach Massgabe des Unterschieds jener Naturbedingungen nicht blos Individuen, sondern auch Nationen ihre besonder-

sten Kulturerscheinungen, ihren ganzen Habitus gestalten; Ansichten (z. B. auch die religiösen), Sprache und namentlich die praktischen Strebungen sowie die Werke der Kunst tragen das besondere Gepräge der jedesmaligen naturhistorischen Bedingungen.*)

Unter den anthropologischen Bestimmungsmomenten sind vornehmlich hervorzuheben zunächst die verschiedenen Lebensweisen. Es bedarf keiner besondern Hindeutung auf den bezüglichen Einfluss des Ackerbaues, der Industrie, des Handels, der sonstigen eigenthümlichen Beschäftigungen sowohl bei Individuen, als Nationen. Weiter ist zu berücksichtigen die Kultur, wobei vor Allem die Erziehung, dann die Einwirkungen der Religionen, der Wissenschaften und Künste in Frage kommen. Wie bedingend die Socialverhältnisse eingreifen, erweiset ein oberflächlicher Hinblick auf die politische Geschichte. Hiermit in Verbindung stehen geselliges Leben, Sitten, die gesammte Civilisation und deren Macht hinsichtlich psychischer Stimmungen und Richtungen. Ein vorzüglich beachtenswerthes Moment liegt in den historischen Schicksalen und Verhältnissen. Sie können die Seele zu muthiger,

*) Wie sehr Temperament und Anlagen dadurch eigenthümlich bestimmt werden, erweiset der Kontrast zwischen nördlichen und südlichen Völkern und Menschen, zwischen den Bewohnern weiter Ebenen und erhabener Gebirge u. s. w. Bedarf es noch in kulturhistorischer Hinsicht des Hinweises auf die südliche und nördliche Literatur, auf die griechische Plastik in allen Zweigen ihres Lebens und auf die entgegengesetzteste bewegliche, unbestimmte Romantik in der germanischen Welt und deren Kunstleben? Doch soll hiermit die Mitwirkung der anthropologischen Beziehungen nicht ausgeschlossen werden, welche indess im Vergleich mit jenen natürlichen mehr nur sekundären Einfluss üben.

erhabener, kräftiger Gewohnheit, aber auch zu allem Umgekehrten veranlassen und allmälig umbilden. Der Kampf mit der Noth, mit dem Bösen, mit dem Unglücke überhaupt, dagegen die freundliche Umgebung heiterer Begegnisse und förderlicher Verhältnisse geben der subjektiven Bestimmtheit ein entsprechendes Gepräge. Grossartige Schicksale bilden in der Regel eine gewisse Grossartigkeit der Ansicht und Gesinnung, umgekehrt kleinliche Lebensbeziehungen kleinliche, beschränkte Urtheile und Formen des Charakters. Die allmälige Vererbung verbindet alle diese Einwirkungen zu festen Grundtypen und wird so die Vermittelung der Ausbildung wie Erhaltung der mannichfaltigen Unterschiede, welche das menschliche Geschlecht an sich darbietet.

b) Hauptformen der psychischen Verschiedenheit.

Sie beruhen in den wirklichen Existenzweisen des psychischen Unterschiedes und stellen gewissermassen reale Konkretionen aller möglichen oben bezeichneten Unterschiedsmomente dar. Sie selbst sind in ihrem Unterschiede und Verhältnisse nicht zufällig, sondern gründen sich auf einem bestimmten Principe, welches in dem allgemeinen Gesetze der daseynlichen Wirklichkeit überhaupt gelegen ist. Dieses Gesetz ist das *des* immanenten Fortschrittes von der Bestimmtheit des Vielen zur Einheit, so dass diese in jenem ihre eigene Vermittelung und die eigene reale Wesenheit hat.

Diesem Principe gemäss erscheinen 1) die rein konkreten psychischen Einzelheiten; 2) die Gegensätze der Individualitätsform; 3) die an der Individualität selbst nothwendigen Entwickelungsstufen; 4) die Ausgleichung des natürlichen

Gegensatzes und der natürlichen individuellen Entwickelungsstufen auf eigenem Grunde gleichsam durch ihr eigenes Naturprincip, in der Form einer bestimmten persönlichen Lebenseinheit; und endlich 5) die natürlich bestimmte Totaleinheit aller vorhergehenden Unterschiede. Oder die Hauptformen der psychischen Verschiedenheit sind die psychische Individualität, das Geschlecht, die Alter, die Familie (in ihrer natürlichen Fortsetzung der Stamm) und die Nation.

Die psychische Individualität ist die reine konkrete Unmittelbarkeit einer Seelensubstanz, in ihrer leiblichen Bestimmtheit für sich selbst existirend. Der individuelle Unterschied der Seelen ist somit die einfache substanzielle Vielheit derselben, hiermit das Seyn ihrer rein persönlichen Selbstheit. Das Individuum ist die reale Grundlage der Unendlichkeit der Geisteswelt. Es besteht für diese Unendlichkeit, sowie es selbst wiederum in ihr nur Grund und Wurzel seiner Selbstheit hat. — Das Geschlecht ist die nächste Vermittelungsform für eine höhere Allgemeinheit psychischer Wirklichkeit; denn es setzt das rein Individuelle in seinem realen Gegensatze, welcher aber, eben weil er an der Individualität selber stattfindet, eine natürliche Erhebung der letzteren über ihre absolute Singularität ist. In dem Geschlechtsverhältnisse verwirklicht sich ganz eigentlich auf natürlich unmittelbare Weise die Gegenseitigkeit des Allgemeinen und des Konkreten durch die Form des Männlichen und Weiblichen, freilich nicht als ob jenes (das Allgemeine) in der Männlichkeit abstrakt existirte, und dieses (das Konkrete) in der Weiblichkeit der subjektiven Allgemeinheit rein entbehrte; sondern nur insofern, als die beiden

verschiedenen Grundtendenzen sich auf beiden Seiten nach ihrer Urbestimmtheit vorzugsweise real bezeichnen und darstellen. — Die Alter betreffen die Individualität in dem Processe ihres geschlechtigen Unterschiedes und haben aus diesem Standpunkte eine höhere Stellung. In ihnen erhalten die individuellen Momente die volle Bestimmtheit ihrer zeitlich-eigenthümlichen Wirklichkeit, sowie sie zugleich den Geschlechtsgegensatz in seiner realen Bedeutung entwickeln und wieder vermitteln. — Die Familie stellt die psychische Wirklichkeit dar, insofern in ihr das Individuelle, die Alter und die Geschlechtsgegensätze selbst und zwar wegen ihrer gegensätzlichen Natur und Verschiedenheit zu einer an sich bestimmten Einheit realisirt sind. Die Familie ist die erste Form objektiver psychischer Freiheit; in ihr wird das Individuum durch sich und Seinesgleichen frei. Die Eltern geben in der innigen Vereinigung der Liebe sowohl gegeneinander als auch gegen die Kinder ihre absolute Singularität auf, sowie hinwieder die Kinder in den Eltern und Geschwistern die natürlichen Beziehungspunkte menschlicher Einheit und Gemeinschaft finden — den Quell der Vermittelung wahrer Freiheit, indem Eins im Andern sich in seinem absoluten Fürsichseyn verneint und dadurch mit dem Andern zu höherer, allgemeinerer Selbstheit gedeihet. — Die Nation endlich hebt auch die partikulare Geschiedenheit der Familien auf und ist die reale Einheit, welche alle bezeichneten psychischen Unterschiede zu Momenten ihres bestimmten Daseyns hat. Die Individuen wie die Geschlechter, die Alter in allen ihren Abstufungen und die Familien mit ihrem unterschiedenen Gepräge sind in der Natio-

nalität natürlich real ausgeglichen. Daher sind die Nationen und das Nationelle wesentliche Formen der angemessenen Vollziehung der psychischen Objektivität und hiermit zugleich der subjektiven Allgemeinheit. Die Individuen, Geschlechter, Alter und Familien erlangen in der Nation erst ihre volle Wahrheit und menschheitliche Wichtigkeit. Die vollkommenste Nationalität ist die Vollendung der psychischen Unterschiedlichkeit aus dem Gesichtspunkte der Menschheit. Durch die Nationen und ihre Verbindung wird der Mensch und die Menschheit selber frei. Alles Herrliche und Grosse der Letztern geht aus dem Schosse jener hervor und findet darin die eigenthümliche Macht seines Daseyns. *)

*) Stände bilden keine natürlich-realen Formen psychischer Existenz, eben so wenig die blos politischen Volkseinheiten. Nur das nationelle Volk ist die psychische Wahrheit des Staats. Es scheint, als müsste die Menschheit nach Aufhebung der nationellen Volkseinheiten, durch ihren eigenen Erhaltungstrieb bestimmt, zur Wiedergeburt der Nationen und nationeller Staaten ihre Kraft verwenden und sich so wahrhaft real verjüngen. — Dass endlich die Menschheit selbst keine eigenthümliche psychische Existenzform bilde, ist für sich klar. Sie ist das allgemeine Reich der Seelen, aber selbst keine besondere natürlich-bestimmte Seelenrealität.

Druckfehler.

S. 3 Z. 3. von unten lies zunächst statt sonächst.
S. 5 Z. 9 v. oben in der Note l. Vorstellens st. Vorfallens.
S. 16 in der Note, Z. 3 v. o. l. vielheitlich st. vielseitlich.
Ebendaselbst in der Note Z. 4 l. οὐσων st. οὐσιων (im Anfange des Satzes).
S. 18 in der Note Z. 2 v. o. l. σχηματων st. σηματων.
S. 19 in der Note Z. 1 v. u. l. *Dutens* st. *Datens*.
S. 26 Z. 4 v. o. l. Stufenanfange st. Stufeneinfange.
S. 33 Z. 6 v. o. l. ihrem st. seinem.
S. 35 Z. 6 v. o. l. ewig st. wenig.
S. 38 Z. 9 v. u. l. Gegebenheit st. Gelegenheit.
S. 39 Z. 2 v. u. l. das objektive Wesen st. Wesen.
S. 40 Z. 13 v. o. *del.* blose.
Ebendas. Z. 4 v. u. l. Idealität st. Identität.
S. 42 Z. 6 v. o. l. nie st. ein.
Ebendas. Z. 17 v. o. l. nimmer st. immer.
S. 43 Z. 4 v. u. l. ewig st. wenig.
Ebendas. Note Z. 3 v. o. l. in st. zu.
S. 45 Z. 7 v. u. l. Vollziehungsweisen st. Vollziehungswesen.
S. 46 Note Z. 2 v. u. l. aus dem st. und.
S. 48 Z. 12 v. o. l. Oder st. aber.
Ebendas. Z. 8 v. u. l. Ganzè st. Ganzen.
S. 52 Z. 4 v. u. l. dennoch st. demnach.
S. 54 Z. 16 v. u. l. erhalten st. enthalten.
S. 62 Z. 4 v. u. l. einschliessendes st. einschliessend.
S. 80 Z. 5 v. o. l. Präexistenzweisen st. Präexistenzwesen.
S. 82 Z. 11 v. u. l. elementarische Wirkungsweisen st. elem. Wirkungswissen.
S. 85 Z. 6 v. u. *del.* im Allgemeinen.
Ebendas. in der Note Z. 2 v. u. und so an mehreren Stellen l. Hegel st. Hezel.

S. 92 Z. 3 v. u. l. ἀρχαι st. ἀρχα.
S. 93 in der Note Z. 4 v. u. l. eine st. nie, und ebend. Z. 3 v. u. l. Voranschauung st. vor Ansch.
Ebendas. Z. 2 v. u. l. potenzirter st. potensirter.
S. 100 in der Note Z. 7 v. o. l. in st. die. Ebend. in der Note Z. 4 v. u. l. umfassendern st. umfassenden.
S. 119 in der Note Z. 4 v. u. l. Obigem st. Obigen.
S. 142 Z. 2 v. o. l. Nexus st. Flexus.
S. 145 in der Note Z. 16 v. u. l. psychischen st. phys.
Ebend. in d. N. Z. 14 v. u. l. κοιναι ἐννοιαι st. κοιναι ἐννοιαν.
Ebend. in d. N. Z. 11 v. u. l. *understand.* st. *understäed.*
Ebend. in d. N. Z. 9 v. u. sowie an mehreren Stellen l. *Condillac* st. *Candillae.*
Ebend. in d. N. Z. 2 v. u. l. *q'une* st. *qu'ne.*
S. 146 in d. N. Z. 4 v. o. l. verhalte st. erhalte.
Ebend. in d. N. Z. 7 v. u. l. Bonnet st. Bouart.
S. 151 in d. N. Z. 5 v. u. l. den st. der.
S. 158 Z. 6 v. u. l. Hinwendung st. Einwendung.
S. 160 in d. N. Z. 5 v. u. l. vor selbstständig „relativ".
S. 161 Z. 12 v. u. ist das „nicht" versetzt und hinter Tastsinn zu lesen.
S. 165 in d. N. Z. 7 v. o. l. meistbegründete st. missbegr.
S. 167 Z. 10 v. o. l. Chladoi's st. Chladai's.
S. 173 Z. 15 v. o. l. Energie st. Forrgie.
S. 178 Z. 13 v. u. l. sich zu setzende st. sich setzende.
S. 183 Z. 10 v. o. l. oder st. aber.
S. 186 Z. 2 v. o. l. hinter Gegentheil „und in Gemeinschaft".
S. 197 Z. 4 v. o. l. fürsichseyenden st. fürsichsehenden.
S. 202 Z. 8 v. u. l. vielheitlich st. vielseitlich.
S. 206 Z. 3 v. o. l. vor könnte „so".
S. 219 Z. 2 v. u. l. Einheit st. Freiheit.
S. 222 Z. 9 v. u. l. gewonnenen st. genommenen.
S. 231 Note Z. 2 v. o. l. im st. in.
S. 232 Note Z. 2 v. o. l. uns st. das.
S. 242 Note Z. 2 v. o. l. vor Geberde „die". Ebend. Note Z. 7 v. o. l. Physio- st. Psychio.
S. 244 Z. 4 v. u. l. identificiren st. identisiren.
S. 246 Z. 11 v. u. l. Feinheit st. Schüchternheit, u. ebend. Z. 7 v. u. l. vor die Korrelation „oder".
S. 247 Note Z. 2 v. u. l. Geschichtsmetapher statt Gesichtsmetapher.
S. 250 Z. 14 v. u. l. in ihrem ganzen st. in ihren ganzem,

S. 253 Z. 12 v. u. l. die st. in der.
S. 254 Z. 11 v. u. l. es st. er.
S. 262 Z. 3. v. u. l. Ursprache st. Ursache.
S. 266 Z. 14 v. u. l. sie st. er.
S. 275 Z. 8 v. u. l. Selbstkonception st. Selbstkoncession.
Ebendas. Z. 7 v. u. l. Intussusception st. Intussubception.
S. 281 Z. 7 v. o. l. in dem immanenten u. s. w. st. der u. s. w. Ebend. *del.* das Komma hinter Urverhältnisse.
S. 284 Z. 16 v. u. l. eigentliche st. eigentlich.
S. 287 Note Z. 2 v. o. l. hier st. für.
S. 289 Z. 3 v. u. l. Der st. Die.
Ebend. Note Z. 1 v. o. l. des st. der.
S. 290 Z. 5 v. o. l. hervorstechende st. hervorstehende.
S. 292 Note Z. 3 v. u. l. Die st. Der.
S. 293 Note Z. 1 v. u. l. Vernunft-Urtheil st. Kunst-Urtheil.
S. 295 Z. 3 v. u. l. adäquat st. adäquirt.
S. 297 Z. 6 v. o. l. als st. insofern.
S. 299 Note Z. 15 v. u. l. haben st. heben.
S. 300 Z. 8 v. o. l. Anlage st. Umlage.
S. 303 Z. 14 v. o. l. zugleich st. sogleich.
S. 306 Z. 16 v. o. l. haben st. heben.
S. 311 Z. 12 v. u. *del.* blos.
S. 314 Note Z. 3 v. o. l. gleichgültig st. gleichsam.
S. 318 Z. 8 v. o l. „Philosophie" hinter „kritische".

PHILOSOPHIE

des

Geistes

oder

ENCYCLOPÄDIE

der

gesammten Geisteslehre.

Von

Dr. JOSEPH HILLEBRAND,

Grossherzoglich-Hessischem Oberstudienrathe, ordentl. öffentlichem Professor der Philosophie an der Universität und Director des akadem. Gymnasiums in Giessen.

Zweite Abtheilung.

Pragmatologie des Geistes, Philosophie der Geschichte und speculative Theologie.

Ἡ θεωρια το ἡδιστον και ἀριστον.
Arist. Metaph. XII, 7.

Zweite Auflage.

MANNHEIM.
Verlag von J. Bensheimer.
1842.

INHALT.

Zweiter Theil.
Anthropologie des Geistes.

Zweite Abtheilung.
Pragmatologie.

I.
Logik.

Einleitung . . . . . S. 6

Erster Abschnitt.

Der (absrakt) subjektive oder formelle Begriff. . S. 12

A. Die analytische Formalität des Begriffs (des Denkens). . . . . S. 14

B. Die methodische Formalität . . . . . S. 35

Zweiter Abschnitt.

Der objektive oder reale Begriff . . . . S. 42

A. Der Begriff unter der Kategorie der Vielheit S. 44

B. Der Begriff unter der Kategorie der Einheit S. 50

C. Der Begriff unter der Kategorie des Zwecks S. 52

Dritter Abschnitt.

Der absolute Begriff. . . . . S. 54

A. Das Werden . . . . . S. 56

B. Die Wirklichkeit . . . . . S. 58

C. Die Nothwendigkeit . . . . . S. 60

Vierter Abschnitt.

Der wissenschaftliche Begriff, oder der Begriff als Wissenschaft. . . . . S. 63

A. Der wissenschaftliche Begriff unter der Kategorie des Wissens schlechthin . . . . S. 65

B. Der Begriff unter der Kategorie der wissenschaftlichen Methode. . . . . S. 74

C. Der wissenschaftliche Begriff unter der Kategorie des konstruktiven Systems . . . . S. 82

II.

Ethik.

Einleitung . . . . . S. 93
A. Die Moral. . . . . S. 95
B. Die Politik . . . . . S. 135

III.

Aesthetik.

Einleitung . . . . . S. 198
Erster Abschnitt.
Die subjektive Kunst . . . . . S. 201
Zweiter Abschnitt.
Die objektive Kunst. . . . . S. 208
Dritter Abschnitt.
Die absolute Kunst . . . . . S. 215
Vierter Abschnitt.
Die wirkliche Kunst. . . . . S. 238
A. Die Kunstmetamorphose . . . . S. 239
B. Die Kunstklassifikation . . . . . S. 253

Dritte Abtheilung.

Philosophie der Geschichte.

Einleitung . . . . . S. 267
A. Der Naturzustand . . . . . S. 276
B. Die Völker. . . . . S. 294
C. Die Menschheit . . . . . S. 306

Dritter Theil.

Theologie des Geistes.

Einleitung . . . . . S. 315
A. Die Gottheit . . . . . S. 316
B. Die Schöpfung . . . . . S. 326
C. Die Offenbarung . . . . . S. 334
D. Die Religion . . . . . S. 339

ANTHROPOLOGIE DES GEISTES.

ZWEITE ABTHEILUNG.

ANTHROPOLOGIE DES GEISTES.

ZWEITE ABTHEILUNG.

Die Pragmatologie.

Der Geist in seiner menschlichen Daseynsform hat zunächst seine Wirklichkeit als **Seele**, d. h. als an sich selbst bestimmte endlich-subjektive **Hypostase**. Hierin hat er seine Existenz als seine eigene Substanz und Realität, sein Wirken als den **blossen Fortgang seines Lebens**. Aber sein Wesen ist und bleibt bei aller Individualität seiner Hypostase oder realen Existenz die **Freiheit des Subjektiven** gegenüber einer objektiven Realität. Dieses Wesen fodert die individuelle Substanzialität, um in ihr die Möglichkeit zu besitzen, reale Bestimmung des Seyns selbst zu seyn, oder um seine freie Subjektivität als nothwendige **Bestimmtheit** des Seyns zu setzen, womit die Persönlichkeit und ihre ewige Unsterblichkeit selbst eine absolute Nothwendigkeit ist. Die Freiheit, als subjektive Realität, ist dieses nun nicht abstrakt oder rein an und für sich selbst, sondern nur in realer Beziehung auf die Objektivität des Seyns. Sie ist die Freiheit des Seyns, in-

sofern sie das Seyn nicht blos zum Objekte hat, sondern auch als Objekt von sich aus setzt und als den ewig nothwendigen konkreten Bestimmungsstoff ihrer Selbstallgemeinheit affirmirt. In dieser Objektiven Realstrebung der (freien) Subjektivität hebt der Geist eben durch sich selbst oder vermöge seines eigenen Wesens die reine subjektive Individualbestimmtheit in ihrem blosen Ansichseyn (oder in ihrem absolut abstrakten Fürsichseyn) auf und setzt sie nur als das Princip der objektiven Bestimmungsmacht. Hiermit erfüllt er seine eigene Nothwendigkeit, welcher gemäss keine Abstraktion besteht zwischen der Realität des Subjektiven und Objektiven. Dieses subjektive Objektiv-Streben bildet die Welt menschlich geistiger Freiheit und kann daher nur unter der Voraussetzung der Gemeinschaft menschlicher Individualitäten stattfinden. Denn es gehört zum Wesen der Subjektivität, dass sie in der Vielheit des Daseyns zugleich die Allgemeinheit seiner Einheit darstelle, was nur in jener Gemeinschaft geschehen kann. Die geistige Objektivität ist das freie Wirken, insofern ihr Ziel die Allgemein-Bestimmung der objektiven Unmittelbarkeit ist. Hierin liegt das Motiv, diese Form geistiger Wirklichkeit das pragmatische Leben des Geistes zu nennen, gegenüber seiner reinen psychischen Substanzialbestimmtheit. Die bezügliche Theorie kann demnach als Pragmatologie bezeichnet werden.

Die Pragmatologie mit der Bedeutung, die Philosophie des objektiv-freien Geistesstrebens zu seyn, erstreckt sich auf die Gesammtheit der freien geistigen Objektiv-Bestimmungsthätigkeit. Diese letztere selbst aber reicht soweit, als der Geist in seiner psychischen Individualität Subjektiv-Macht

besitzt; denn sie ist gewissermassen nur die Peripherie der freien subjektiven Centralität. Diese aber befasst dem Wesen des Geistes nach eine dreifache Grundform der Strebung, nämlich die Intelligenz, den Willen und die Phantasie. Da der Geist in diesen Formen seiner substanziellen Subjektivität oder seiner hypostatischen Freiheit zugleich die wesentlichen Principien seiner objektiven Freiheit oder subjektiv-objektiven Bestimmungsthätigkeit hat; so ist ersichtlich, wie jene Formen insgesammt in die objektive Peripherie seines Lebens hinauslaufen, oder wie jede gleichsam als Radius von demselben individuell-subjektiven Mittelpunkte aus eine peripherische allgemein-konkrete Bestimmtheit bilden können. Die Intelligenz thut dieses in dem freien Begriffe, welcher in seiner allgemein-konkreten Entwickelung und Selbstdarstellung die Wissenschaft ausmacht; der Wille in der freien That, die das Wesen des ethischen Lebens ist; die Phantasie in dem freien Werke (in der freien Darbildung), welches in der Kunst seine Vollziehung hat. Wollte man diese drei Objektiv-Formen der subjektiven Freistrebung auf ihre bestimmte Gegenständlichkeit zurückführen, so wäre der Wissenschaft die Idee des Wahren, dem ethischen Streben die Idee des Guten, dem freien Kunstbilden die Idee des Schönen als eigenthümliches Ziel zu setzen. So konstruirt also in jenen drei Formen die eine einfache Seele die objektive Wirklichkeit ihrer subjektiven Freiheit. Die Pragmatologie ihrerseits befasst somit wiederum drei Theorien, welche bezeichnet werden können: 1. als Logik oder allgemeine Theorie der Wissenschaft*),

*) Es wird nach der obigen Deduktion nicht mehr be-

S. 253 Z. 12 v. u. l. die st. in der.
S. 254 Z. 11 v. u. l. es st. er.
S. 262 Z. 3. v. u. l. Ursprache st. Ursache.
S. 266 Z. 11 v. u. l. sie st. er.
S. 275 Z. 8 v. u. l. Selbstkonception st. Selbstkoncession.
Ebendas. Z. 7 v. u. l. Intussusception st. Intussubception.
S. 281 Z. 7 v. o. l. in dem immanenten u. s. w. st. der u. s. w. Ebend. *del.* das Komma hinter Urverhältnisse.
S. 284 Z. 16 v. u. l. eigentliche st. eigentlich.
S. 287 Note Z. 2 v. o. l. hier st. für.
S. 289 Z. 3 v. u. l. Der st. Die.
Ebend. Note Z. 1 v. o. l. des st. der.
S. 290 Z. 5 v. o. l. hervorstechende st. hervorstehende.
S. 292 Note Z. 3 v. u. l. Die st. Der.
S. 293 Note Z. 1 v. u. l. Vernunft-Urtheil st. Kunst-Urtheil.
S. 295 Z. 3 v. u. l. adäquat st. adäquirt.
S. 297 Z. 6 v. o. l. als st. insofern.
S. 299 Note Z. 15 v. u. l. haben st. heben.
S. 300 Z. 8 v. o. l. Anlage st. Umlage.
S. 303 Z. 14 v. o. l. zugleich st. sogleich.
S. 306 Z. 16 v. o. l. haben st. heben.
S. 311 Z. 12 v. u. *del.* blos.
S. 314 Note Z. 3 v. o. l. gleichgültig st. gleichsam.
S. 318 Z. 8 v. o l. „Philosophie" hinter „kritische".

PHILOSOPHIE

des

Geistes

oder

ENCYCLOPÄDIE

der

gesammten Geisteslehre.

Von

Dr. JOSEPH HILLEBRAND,

Grossherzoglich-Hessischem Oberstudienrathe, ordentl. öffentlichem Professor der Philosophie an der Universität und Director des akadem. Gymnasiums in Giessen.

Zweite Abtheilung.

Pragmatologie des Geistes, Philosophie der Geschichte und speculative Theologie.

Ἡ θεωρια το ἡδιστον και ἀριστον.
Arist. Metaph. XII, 7.

Zweite Auflage.

MANNHEIM.
Verlag von J. Bensheimer.
1842.

II. als Ethik oder allgemeine Theorie des praktischen Lebens, III. als Aesthetik oder allgemeine Theorie der Kunst.

I.

LOGIK.

Einleitung.

Name und Geschichte der Logik weisen darauf hin, dass sie eine Lehre vom Denken sey. Die Verschiedenheit, welche sich in ihrer Behandlung und Bedeutung historisch kund giebt, beruhet auf den verschiedenen Standpunkten, von denen man das Denken und sein Verhältniss zum Erkennen überhaupt auffasste und darstellte. Es wird hier zunächst von dieser geschichtlichen Erscheinung der Logik abgesehen, und ihr Begriff im Sinne der gegenwärtigen Lehre angedeutet. Dieser gemäss soll in ihr der reine Selbstbestimmungsprocess der freien Intelligenz oder der theoretischen Freiheit (also der Process der

---

fremdlich scheinen, dass auch die Logik in der Philosophie des objektiven Geistes auftritt. Nennt doch auch Platon die Dialektik eine πραγματεια. Sie betrifft den Geist in seinem Objektiv-Streben; denn der freie Begriff ist so gut subjektive Allgemeinbestimmung der objektiven Wirklichkeit, als die freie That und die freie Darbildung. Es ist sehr wichtig, sie unter diesem Standpunkte zu fassen und darzustellen, weil damit die Unwahrheit festgehalten wird, dass alle logische Geistesthätigkeit nur insofern Bedeutung hat, als sie die Identität anstrebt der subjektiven Bestimmungsgebung mit der Bestimmtheit des objektiven Gegenstandes. Der freie Begriff drückt diese Identität als eine selbsterzeugte Geistesbestimmtheit aus.

absoluten Wahrheit, des absoluten Wissens) nach seiner immanenten Nothwendigkeit und wesentlichen Allgemeingültigkeit ausgewiesen werden. Jener Selbstbestimmungsprocess ist aber eben das Denken, und insofern würde die Logik auch hier als (spekulative) Theorie des Denkens bezeichnet werden können. Sie soll als solche zeigen, wie die ewige Identität des Denkens (als der intelligenten Subjektivität des Geistes) und des (rein objektiven) Seyns in jenem (dem Denken) selbst ihre subjektive Positivität habe.*)

*) Es darf nicht übersehen werden, dass nach dem Sinne gegenwärtigen Systemes das Seyn kein blos abstraktes Objekt ist, d. h. dass es nicht blos im subjekt. und bewusstlosen Objekte, in der reinen Unmittelbarkeit des Wirklichen, seine Bedeutung hat. Vielmehr ist das Seyn von Ewigkeit auch wesentlich im Denken, wie es in der natürlichen, wirklich gegebenen Objektivität ist. Beide sind seine nothwendigen Wesenheitsmomente, doch nicht in der Weise, als ob es als abstrakte absolute Prius-Substanz bestehe und sich in jenen beiden Formen als blosen substanzlosen Akten darstelle, sondern in dem Sinne, dass das Seyn von Anbeginn im Denken und der gedankenlosen Objektivität, also in der ewigen Einheit der subjektiven Freiheit und objektiven Unmittelbarkeit seine eigene nothwendige Identität und Wesenheit habe. Im Denken ist daher das Seyn ideell, in der Natur reell gesetzt, doch so, dass beide nur mit einander wesenhaftes Seyn sind. Das Denken ist das Seyn, insofern es seine ewige Objektivität für sich, d. h. für das Seyn, ewig setzt, also eben sich selbst affirmirt. Die Logik ist, aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, in der That (im richtigen Wortverstande) die formelle Metaphysik. Selbst die sogenannte formale aristotelische Logik dürfte wohl, richtig und allseitig erwogen, mehr metaphysische Tendenz haben, als man gewöhnlich annimmt. Denn unverkennbar entwickelt Aristoteles in der Schrift über die Kategorieen die logischen Grundbegriffe in strenger Beziehung auf die Grundformen des Seyns. Diese Schrift ist gleichsam eine logische Ontologie. Auch die Topik (I. 7), sowie die *analyt. post.* (I. 22) dürften in die-

und das Denken daher die reine Selbstaffirmation des Seyns als seiner nothwendigen, ewigen Einheit in seinem substanziellen Unterschiede sey. Oder, da das reine Denken auch definirt werden kann als das allgemeine Seyn, insofern es sich in seiner eigenen konkreten Unmittelbarkeit selbst bestimmt (welche konkrete Unmittelbarkeit eben deswegen von Anbeginn mit dem Denken als dessen positives Objekt simultan gegeben, damit wirklich seyn muss); so hat die Logik diesen Process in seiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit aufzuweisen.*) Die Logik, als besondere Theorie, verhält sich nun insofern abstrakt gegen die besondere Daseynlichkeit, gegen die gegebene wirkliche objektive Unmittelbarkeit, als sie das Denken in jener Bedeutung nur nach seiner allgemeinen Wesenheit und allgemeinen Beziehung auf die reale Wirklichkeit (gegebene Objektivität) betrachtet; ihre volle konkrete Ausführung kann sie nur in dem vollendeten Systeme aller möglichen besondern Wissenschaften haben, so dass die Logik insofern in der That dieses System selbst seyn würde, womit sie aber aufhörte, eine eigene Theorie zu seyn. Uebrigens ergiebt sich hieraus, dass und wie sie gleichsam die Wissenschaft in den Wissenschaften ist, und wie sie daher auch in dieser Abstraktion als Theorie der Wissenschaft überhaupt gelten könne. Da ferner die Identität des Denkens und Seyns in ihrer

---

ser Hinsicht anzuführen seyn. Uebrigens hat sich Aristot. allerdings in der Darstellung des Logischen oft blos zu abstrakt beschreibend verhalten. Vergl. oben Thl. I. S. 1 ff. S. 7 ff. Desgl. meine Prolegomena S. 47 ff.

*) Die psychologische Bedeutung und Stellung des Denkens s. I. Abth. S. 196.

subjektiv-objektiven Setzung der *wesenhafte* Begriff des Daseyns ist;*) so darf die Logik auch als die Wissenschaft des absoluten, d. h. des unbedingten, nothwendigen und allgemein-wesentlichen Begriffes, oder des Begriffes schlechthin, bestimmt werden. Die Wissenschaft selbst ist in ihrem vielseitigen Vollziehungsprocesse, oder in dem Systeme ihrer möglichen besondern Gliederung, wesentlich die objektive Vermittelung und Konstruktion des wahren Realbegriffs, d. h. des allgemein-konkret bestimmten Gedankens.

Dass die Logik jener Bedeutung nach sich nicht mit den hergebrachten (sogenannten aristotelischen) Formalabstraktionen begnügen dürfe, vielmehr über diese abstrakten Verstandessatzungen hinaus einem spekulativen Inhalte zustreben müsse, wird wohl leicht erkannt. Insofern sie sich jedoch immer nur mit dem Begriffe des Denkens an und für sich oder mit den absoluten Bedingungen des Begriffes schlechthin beschäftiget, sich also auch insofern zu der besondern Gegenständlichkeit allgemein oder eben abstrakt verhält, wird sie allerdings formalen Charakter haben; nur darf dieses nicht so verstanden werden, als sey das Denken selbst ursprünglich und rein an sich abstrakt-formal gegenüber der realen Objektivität, oder als bilde es ein für sich fertiges Ansich und komme als solches zu der objektiven Realität gleichsam äus-

*) Das Seyn kann nur als Daseyn, d. h. als konkret bestimmtes Seyn gedacht werden. Daher ist denn auch der wahre Begriff des Seyns nur im Systeme des Daseyns wahr und durch das Begreifen dieses Systemes gelangt der Begriff zu seiner absoluten Wahrheit. Das sogenannte reine Seyn ist ein leeres Verstandesabstrakt und damit ein wesenloses Nichts. Vgl. 1ste Abthl. S. 7 ff. u. S. 11.

selbst. Vielmehr ist es, wie bereits bemerkt, mit dieser ewig simultan und immanent eins; und gerade dadurch muss die Logik selbst ihre spekulative Bedeutung und ihren realen Gehalt gewinnen, dass sie jene ewige immanente Einheit (die wahre Identität) des Denkens und Seyns, der Subjektiv- und Objektivrealität nach ihrem allgemeinen Verhältnisse, nach ihren Grundbestimmungen zur Erkenntniss vermittelt oder in ihrem wesenhaften Begriffe aufweist. *)

Der systematische Fortgang der Logik, als der Theorie des absoluten (wissenschaftlichen) Begriffes oder des Begriffes unter den Bedingungen seiner reinen Nothwendigkeit (also der Wissenschaft nach ihrer idealen Bedeutung), lässt sich insofern vorläufig bestimmen, als vorausgesetzt wird, dass diese Bestimmungsweise sich in der Ausführung selbst als eine immanente und nothwendige näher erweisen wird. Der absolute Begriff, als Vollendung des Denkens hinsichtlich der Objektivität oder als die vollständig im Denken und durch das Denken vermittelte Identität der subjektiven freien Positivität und der unmittelbar objektiv-gegebenen (blos existenten) Wirklichkeit,

*) Wie man auch über Hegel's metaphysische Logik oder logische Metaphysik nach ihrer besondern Ausführung urtheilen mag; das grosse Verdienst ist ihm nicht abzusprechen, das Unzulängliche und Unphilosophische der gewöhnlichen Logik, was freilich schon Andere bemerkt hatten, zuerst bestimmt und mit kritischer Schärfe nachgewiesen zu haben. Dass unsere Theorie, dieses Einverständnisses mit jenem trefflichen Denker ungeachtet, doch eine ganz abweichende Richtung von der Seinigen nehmen müsse, wird jedem einleuchten, der sich erinnert, dass wir in unserer ganzen Lehre von wesentlich verschiedenen Grundprincipien ausgegangen sind.

oder als die volle, von der theoretischen Freiheit selbstvermittelte Identität ihrer und ihres objektiven Inhalts in einem bestimmten Resultate — *) der absolute (wissenschaftliche) Begriff in dieser Bedeutung also hat folgende Momente seiner Gestaltung:

Erstens die Subjektivität der freien Bestimmung.

Zweitens die Objektivität des Inhalts.

Drittens die Beziehung jener Subjektivität auf diese Objektivität.

Viertens das Resultat seiner selbst (nämlich des Begriffs) oder die Identität seiner freien Genesis und ihres Resultats, worin er die Wissenschaft ist.

Diesem Selbstbestimmungsgange des absoluten Begriffes gemäss wird nun die Logik folgende vier Abschnitte enthalten:

Erster Abschnitt. Der subjektive **) oder formelle Begriff.

---

*) Wenn von der vermittelten Identität geredet wird, so soll damit nicht gemeint seyn, dass die Identität erst hervorgebracht werde, sondern vielmehr dieses, dass die ewige unmittelbare Identität des Seyns von diesem selbst als eine ihm nothwendige Weseuheit gesetzt, also dass diese Identität sich in ihrer Unmittelbarkeit als ihre eigene Nothwendigkeit selbst offenbare. Dieses kann aber nur von dem subjektiven Seyn geschehen, insofern dasselbe sich zugleich an der ewigen Objektivität des Seyns konkret bestimmt und den Inhalt seiner Freiheit annimmt, also von dem Denken, welches insofern das Begreifen ist. Diese Vermittelung ist demnach einerseits nur freie Reproduktion der Unmittelbarkeit, andererseits aber auch wesentlich produktiv, indem sie eine ewige, ursprüngliche und zum Wesen des Seyns nothwendig gehörige, mithin absolute Selbstposition desselben ist.

**) Der Ausdruck „subjektiv" bezeichnet die Auffassung

Zweiter Abschnitt. Der objektive oder reale Begriff.

Dritter Abschnitt. Der absolute oder logisch-vollendete Begriff.

Vierter Abschnitt. Der wissenschaftliche Begriff (d. h. der Begriff als Wissenschaft.)

ERSTER ABSCHNITT.

Der (abstrakt) subjektive oder formelle Begriff.

Das (logische) Denken hat sich als die reine Selbstvollziehung der freien Intelligenz oder des intellektuellen Geistes ergeben.*) Als solches ist es die Subjektivität, insofern sie, um selbst Seyn zu seyn, das Seyn als seine eigene, nothwendige und ewige Objektivität setzt und an dieser objektiven Unmittelbarkeit und deren Setzen die konkrete Bestimmtheit seiner Allgemeinheit. Das Selbstsetzen dieser konkreten Bestimmtheit ist also die Vermittelung der Identität des Allgemeinen und der Konkretion des Besondern, somit das Seyn an und für sich, eben hierin sein eigenes Begreifen, das Selbsterfassen seines Wesens. Der eigentliche (logische) Begriff ist demnach das Seyn in dieser (vermittelten und

des Begriffs in seiner gegen das bestimmte Objekt sich noch abstrakt verhaltenden Setzung, in welcher er freilich in Wahrheit nicht ist. Denn in der That kann er nur wahrhaft subjektiv seyn an der Objektivität und in Einheit mit ihr.

*) Vgl. erste Abth. Psychologie. S. 196 ff.

damit freien und ihres Inhalts mächtigen) Selbstpositivität.*) Das Denken hat nun in seiner Bewegung zu diesem (in seiner Vollendung absoluten) Begriffe **) zunächst das nothwendige Moment seiner eigenen abstrakten Selbstheit, d. h. hier seiner eigenen nothwendigen freien und damit subjektiven Bestimmungsweise. Da aber die abstrakte Freiheit eben als bestimmend hinsichtlich des Gegenstandes aufzunehmen ist und in dieser Bestimmungsthätigkeit an und für sich ihre formale Bedeutung hat, so ist der logische Begriff zunächst in seiner reinen Formalität zu erkennen. Diese Formalität, welche nicht als ein abstrakt Fertiges, sondern als ein in der Bewegung der subjektiven Bestimmungsthätigkeit Selbstinhaltendes, d. h. ihren Inhalt an und für sich selbst, immer an der Selbstbewegung Habendes, anzuerkennen ist, hat wesentlich zwei Momente, nämlich erstens das Moment ihres immanenten Fortschrittes als solchen, und zweitens das

*) Es muss wohl unterschieden werden zwischen dem blosen Vorstellungs-Begriffe und diesem rein logischen, der das Wesen des Seyns selbst ist. Vgl. oben 1te Abth. S. 170 ff. und 196 ff. Es ist ein Hauptverdienst Hegel's, jenen Unterschied bestimmter aufgewiesen zu haben.

**) Der absolute Begriff ist nicht blos in dem Sinne zu nehmen, dass er die ganze unendliche Daseynlichkeit in ihrer konkreten Bestimmtheit zu seinem Inhalte habe, also nicht der absolute Begriff der absoluten Universalität selbst; sondern absolut (wahrhaft logisch) ist der Begriff überall, wo das Seyn in der Wirklichkeit vollständig gedacht, also die reine Wahrheit des Wirklichen in irgend einer besonderen Hinsicht absolut gesetzt, mithin der Begriff dieser Besonderheit logisch, d. h. vernünftig erkannt wird. Denn ein solcher logisch-vollendeter Begriff muss den absoluten Begriff überhaupt nothwendig an sich darstellen.

in ihrem eigenen Andern setzt. Ungefähr wie nach Platon die ἰσα sich verhält zum ἐνος.) — Die dritte Bestimmungsposition des analytisch-formellen Begriffs erweiset sich darin, dass er in der Selbstbeziehung auf seine eigene Bestimmung die Identität seiner mit dieser als sein Wesen, oder als seine wirkliche Wahrheit setzt. In dieser Positionsform bestimmt sich also der Begriff als die immanente Einheit seines eigenen Unterschieds in der konkreten Bestimmtheit, somit als das Allgemeine, insofern es seine Positivität in der Differenz des Besondern und Einzelnen hat. Hierin aber hat das Denken auch zugleich seine Vollendung, indem es über das Wesen des Seyns selbst, welches die immanente Einheit seiner Vielheit ist,*) nicht hinausgehen kann; denn das Seyn ist in und an dem Denken, oder dieses ist selbst wesentlich Seyn. Da nun in der Vollendung des Begriffes sowie seine reine wirkliche Wahrheit also auch seine absolute Nothwendigkeit gelegen ist; so erlangt derselbe, auf dieser höchsten Stufe seiner analytischen Formalität die Bestimmung seiner (freilich noch formellen) Selbstgewissheit und absoluten Geltung.

Dieser Unterschiedenheit der Formalbestimmung entspricht nun

a) Der definitive Begriff (der Begriff als solcher, der eigentliche Begriff.)

b) Der reflexive Begriff (das Urtheil.)

c) Der apodiktische Begriff (der Schluss.)**)

---

*) Vgl. I. Abth. S. 7 ff.

**) Es darf nicht übersehen werden, dass unserem Standpunkte nach die Logik als philosophische Theorie des absoluten, d. h. des vernünftig freien Denkens genom-

a) Der definitive Begriff.

Der definitive Begriff ist die reine Selbstbeziehung des Begriffs auf sich als ein Totales, die reine Ansichheit der Identität des Allgemeinen und seiner Besonderheit, und hierin liegt eben seine definitive Bestimmtheit. Denn er ist als schlechthin auf sich selbst bezogene Totalität, als an sich gesetzte Identität auch schlechthin und unterschiedslos bestimmt, er setzt sich als ein rein abgeschlossenes Selbst gegen jede Besonderheit an ihm selbst und ausser ihm; er ist definitiv.*)

Das Wahre an dem definitiven Begriffe beruhet darin, dass seine Allgemeinheit eine wirkliche Positivität sey, d. h. sich in der That als eine rein konkrete Totalität setze. Er darf daher keine einseitig generische Abstraktion seyn in der Weise, als ob dieses Abstrakt an und für sich sey, vielmehr muss er das Generische zugleich als ein Universelles in seiner Art, also eben als eine (freilich unaufgelöste) Totalkonkretion setzen.**) Denn die leere Allgemein-

men wird. Deshalb werden denn auch hier alle Formen des Denkens aus seinem absoluten oder Vernunftbegriffe deducirt. Insofern ist uns das wahrhaft Logische auch das Rein-Vernünftige. Dieser Vernunft-Logik gegenüber lässt sich auch eine Verstandes-Logik darstellen. Diese wird mehr oder weniger die gewöhnliche sogenannte allgemeine oder aristotelische seyn. Sie entwickelt die Theorie des Denkens aus dem Gesichtspunkte abstrakter Vorstellung, nicht aus dem des eigentlichen Begriffs.

*) Die eigentliche Definition des Begriffes ist die Auflösung des definitiven Begriffes in den reflexiven, oder die Negation des definitiven Begriffes als solchen in der Affirmation seines Unterschiedes an und in ihm selbst.

**) Uebrigens ist die generische Allgemeinheit dadurch wesentlich von der Universalität unterschieden, dass, indem diese

heit setzt nichts und hat somit auch keine Realität, keine Wahrheit; sie ist an sich selbst absolut unbestimmt (bestimmungslos), also eben ohne den Charakter des Definitiven. Der wahre Definitiv-Begriff muss sich auch nothwendig negativ, verhalten und zwar theils gegen die abstrakt-leere oder falsche Allgemeinheit an ihm selber, theils gegen alle möglichen andern Definitiv-Begriffe. Erst durch das bestimmte Setzen dieser Negativität erlangt er die bezeichnete Positivität als seine eigenthümliche Wahrheit.

Der Definitiv-Begriff, als reines Produkt des logischen (absoluten vernünftigen) Denkens, muss auch das immanente Verhältniss des Letztern oder seine Einheit in den Stufen seines Fortschrittes an sich darstellen oder vielmehr als Moment seiner (formalen) Wirklichkeit haben. Diese Immanenz ist aber wesentlich darin gelegen, dass das Denken (der sich bestimmende Begriff) seine Allgemeinheit als eine abstrakte negirt, indem es dieselbe als eine bestimmte setzt, und zwar eben als eine mit dieser Bestimmtheit identische (also nicht als eine äusserlich-bestimmte, — wodurch ihre Abstraktion nicht aufgehoben, sondern nur fixirt wird; welche Operation daher auch keine wahrhaft logische, sondern nur die des absoluten Verstandesdenkens oder besser des blosen reflexiven Vorstellens ist.) Jene rein immanente Bestimmung des Allgemeinen ist deshalb wesentlich eine Selbstbestimmung dieses Letztern selbst und hiermit eine Selbstaffirmation mittelst einer Selbstnegation. Da-

---

zunächst nur den Inbegriff des unterschiedenen Inhalts darstellt, jene zugleich den Grund des Besondern enthält, oder das Besondere als ihre Bestimmung hat.

mit aber das Allgemeine seine eigene Bestimmtheit seyn, mithin in der Selbstnegation zugleich seine Selbstaffirmation haben könne, muss es sich als Allgemeines setzen (wie schon oben nachgewiesen ist.) Die nothwendige Folge dieses sich Selbstsetzens des Allgemeinen ist, dass es sich zum Principe seiner Determination nimmt, oder vielmehr sich als Princip seiner Determination geltend macht; denn in der That ist es als solches auch nothwendig von Anbeginn das Princip seiner immanenten Bestimmtheit. Hierin offenbart das Denken die Grund- und Urstufe seiner Wirklichkeit. Das Sichselbstsetzen als Princip seiner Selbstbestimmung ist zugleich die Urbestimmung selbst, der Urakt der negativ-affirmativen Positivität des Begriffes. — Weiter ist sodann der nächste immanent-nothwendige Akt, somit auch die nächste Bestimmung, die Beziehung des Princips auf seine Wirkung, wodurch der Unterschied der Bestimmung als ein allgemeiner gesetzt wird. Die einfache negativ-affirmative Positivität des Begriffes hat ihre meiste Determination also wesentlich darin, dass sie den allgemeinen Unterschied ihrer Bestimmungen als nothwendiges Moment ihrer Wirklichkeit hat. — Der allgemeine Unterschied ist aber als solcher oder an sich selbst ein abstrakter und hiermit ein unwahrer und nichtiger. Die Wirkung des Selbstbestimmungsprincips, welche sich zunächst in dieser allgemeinen Unterschiedenheit bestimmt hat, muss deshalb in diesem Bestimmungsakte selbst wieder die Negation seines abstrakten Verhaltens setzen und hiermit sich in einer neuen Bestimmungsrichtung als Wirklichkeit des Princips affirmiren. Oder der allgemeine Unterschied, welcher als solcher

das nächste Wirklichkeitsmoment des Princips ist, bestimmt sich somit selbst zu neuer Bestimmtheit, setzt diese an seiner eigenen Allgemeinheit von sich aus. Hiermit entsteht der konkrete Unterschied, welcher in seinem immanenten Zusammenhange mit dem allgemeinen Unterschiede und durch diesen mit dem Principe, oder der allgemeinen Positivität schlechthin, den Determinationsprocess des Denkens oder des logischen Begriffes an sich, und damit seine formale Wirklichkeit darstellt.

Dieser formal-nothwendige Determinationsprocess hat seinen eigenthümlichen Ausdruck in der Gattung (*genus*), in der Art (Besonderheit) und in der Einzelheit (Singularität). Der Definitiv-Begriff steht unter diesem Verhältnisse des logischen Begriffs überhaupt, oder vielmehr er hat in seiner Vollendung dieses Verhältniss selbst als sein formales Wesen. Demgemäss unterscheidet sich also der definitive Begriff durch sich selbst als generischer, specifischer und singulärer Begriff.*) Die Gattung muss sich, wie nachgewiesen worden, nothwendig und immanent zu ihrem eigenen allgemeinen Unterschiede, zur Art, bestimmen.**) Hierin liegt die logische Bedeutung einerseits der Koordination, andererseits der Disjunktion der Begriffe. Wahrhaft koordinirte und disjunktive Begriffe sind nur Artbegriffe, oder müssen immer jenen Unter-

*) Der singuläre Begriff, als die volle Allgemeinbestimmtheit des Begriffes, ist insofern vorzugsweise konkret, obwohl er als rein gedacht und eben als wesentlich allgemein, stets auch abstrakt ist.

**) Sehr richtig bemerkt Aristoteles, dass die Differenz eigentlich schon in dem Genus liege. (*Δηλοι*) *και γαρ την διαφοραν, ὡς ὐσαν γενικην, ὁμου τῳ γενει ταττειν.* Top. I. c. 3.

schied in seiner Allgemeinheit und Beziehung auf die Gattung enthalten. Daher sind sie gegeneinander wesentlich ausschliessend, oder rein antithetisch-negativ, während sie eben als Bestimmungen derselben Allgemeinpositivität oder als ebensoviele Selbstbestimmungsmomente desselben Princips und in der Bestimmtheit dieses Princips ineinander und identisch sind. —

Der dargelegte Bestimmungsprocess des definitiven Begriffes ist das Wesen der Klassifikation. Diese hat somit eine wahrhaft logische oder vernünftige und damit reale Bedeutung, oder die Subordination und Koordination der Begriffe beruhet auf keiner blos äusserlichen Reflexion und Abstraktion; sondern auf dem wahren Immanenz-Verhältnisse des reinen logischen Denkens.*) Die wahrhaft logische Klassifikation ist die ideelle Setzung des realen Systems der Dinge, des Wirklichen in seiner objektiven Weltordnung und damit in seiner Nothwendigkeit. Die weitern Grundsätze der Klassifikation und Eintheilung lassen sich (in ihrer logischen, wesentlichen Bedeutung) nach der vorhergehenden Erklärung leicht entwickeln und näher bestimmen.

---

*) Wenn Hegel (Encykl. S. 166, 3. Ausg.) sagt, „den sogenannten subordinirten und coordinirten Begriffen liegt der begrifflose Unterschied vom Allgemeinen und Besondern und deren Verhältnissbeziehung in einer äusserlichen Reflexion zum Grunde“ — so wird diese Ansicht in Obigem von selbst ihre Widerlegung haben. Dass dieses Verhältniss, zunächst und zumeist blos äusserlich-reflexiv und in der Weise abstrakter Vorstellung (also begrifflos und unlogisch) aufgefasst wird, ist allerdings wahr, kann aber gegen dessen wahre logische Bedeutung nichts beweisen.

b) Der reflexive Begriff.

Der definitive Begriff setzt sich als sein an sich bestimmt oder in ununterschiedener Einheit seiner selbst und seiner Bestimmungen. Er ist insofern der Begriff in seiner eigenen an sich selbst bezogenen, damit konkreten Totalität. So wesentlich aber die logische Totalität eine vermittelte seyn muss; so nothwendig muss sie sich nicht blos auf sich selbst als solche, sondern auch auf ihre Momente beziehen. In dieser Beziehung setzt sie sich als sie selbst nur im Unterschiede ihrer Momente oder Bestimmungen; das Allgemeine setzt sich als Positivität (nicht als leeres Abstrakt) in seinen Positivmomenten, also in seinem eigenen Andern. Der Begriff in dieser Form seiner Bestimmung ist der reflexive, das Urtheil.*) Denn indem sich der Begriff in seiner Reflexion seine eigene Bestimmtheit giebt oder selbst ertheilt, hat er die Bedeutung des Urtheils. Das Urtheil, als reflexiver Begriff, enthält in der Setzung des Unterschieds des Begriffes von ihm selbst doch immer den ungetheilten Begriff. Daher ist der Zusammenhang im Unterschiede wesentlich in sich selbst oder im-

*) Er reflektirt in und von seinen Momenten auf sich, sofern er sie als sein Anderes setzt und zwar als sein Anderes durch die eigene Beziehung. In beiden Punkten liegt das eigentlich logische Wesen des reflexiven Begriffes und somit auch des Urtheils. Dass der reflexive Begriff (das Urtheil) nun oft, ja zumeist sich blos in der abstrakt-reflexiven Weise der Vorstellung geltend macht, und dass diese Weise gewöhnlich in den Logiken als die logische genommen wird, kann freilich nicht geläugnet werden, bildet aber keine Instanz gegen die spekulative, immanente Reflexion des Begriffes im Urtheile.

manent bestimmt, und damit ein rein kontinuirlicher. Hieraus folgt, dass die Weise der Selbstbestimmung des Begriffs im Urtheile, nämlich die Reflexion des Begriffes, gerade als seine Positivität gesetzt werden, oder dass die Reflexion selbst als seine formale Substanz erscheinen müsse. Hierin liegt Princip und Bedeutung der verschiedenen Urtheilsmomente. Im Urtheile nämlich muss sich zunächst der Begriff in seiner reinen definitiven Totalbestimmtheit setzen. Er muss sich aber zweitens sofort in diesem Setzen, d. h. eben kraft seiner definitiven Bestimmtheit, als unterschieden (nicht verschieden) von seiner Bestimmung im Besondern oder als unterschieden von seinem eigenen Andern (gleichsam seinem *Alter Ego*) setzen. Da aber dieses Andere oder seine selbstgesetzte Bestimmung, also sein Unterschied, zugleich er (der Begriff) selbst ist, indem jener (der Unterschied) ja ursprünglich in der Definitiv-Totalität des Ersteren war, und das Urtheil ihn nur daraus entwickelt und als dem Definitiv-Begriffe eigen setzt, oder indem der Begriff sich im Urtheile nur seine ursprünglich ihm gehörige Bestimmung (somit seinen Unterschied an ihm) sich selbst als die seinige (den seinigen) ertheilt; *) so muss sich der Begriff drittens auch

*) Das Wort ertheilen, wovon der Geschichte unserer Sprachbildung gemäss, der Ausdruck „Urtheil" herzuleiten ist, drückt das spekulative Wesen des Urtheils trefflich aus, indem dieses ganz eigentlich darin besteht, dass der Begriff, und sämit das Denken sich seine ihm (allerdings ursprünglich) zugehörige Bestimmung von sich aus, d. h. kraft seiner Selbstmacht zutheilt. Die Analogie zeigt, dass die Vorsylbe „er" in unserer (wahrhaft philosophischen) Sprache ein Thun von sich, seinem Vorgang von seinem Ursprunge, so recht vom

seine Form besitzt. Denn da in jeder Begriffsstufe das Denken als solches sich ganz setzen muss, weil sonst der Begriff selbst nicht möglich oder vielmehr nicht er selbst wäre: so folgt, dass in jeder Begriffsform auch die wesentlichen Momente des logischen Selbstbestimmens vorkommen müssen. Diesemnach muss das Urtheil zunächst sich selbst unterscheiden in das allgemeine oder Gattungsurtheil (in das generische nicht universelle), in das besondere oder Arturtheil (specifische, nicht plurative oder partikuläre) und in das konkrete oder Individualurtheil.*) In dem generischen Urtheile wird die generische (eigentlich qualitative, nicht quantitative) Allgemeinheit des Begriffes in einer allgemeinen Bestimmung als Princip aller weitern Möglichkeit (in der bezüglichen Sphäre) gesetzt. So ist z. B. in dem generischen Urtheile

---

*) Die obige Unterscheidung ist eine immanente, auf das Wesen gehende und daraus entspringende. Sie darf daher ja nicht verwechselt werden mit dem sogenannten Unterschiede der Quantität, welcher an und für sich gar keine logische Bedeutung hat. Denn bei dem quantitativen Unterschiede der Urtheile muss jener wesenhafte immer vorausgesetzt werden und er macht dabei ganz eigentlich das Logische aus. So muss z. B. wenn gesagt wird „einige Menschen sind gelehrt," das Gattungsmoment „Mensch" berücksichtiget werden, ob und in wiefern nämlich die Bestimmung „gelehrt" wirklich ein an sich mögliches Prädikat der Gattung seyn kann; dies, dass „Einige" gelehrt sind, Andere nicht, ist eine blos empirische Erscheinung. Sagt man aber „Frauen sind gefühlvoll," so würde hiermit eine eigene Form des Urtheils, nämlich die specifische, gegeben seyn, indem in diesem Urtheile eine wirkliche immanente Fortbestimmung des Begriffes gesetzt wird. — In obiger Unterscheidung des generischen, specifischen und singulären Urtheils bleibt diesem sein allgemeiner Charakter überall, indem es stets eine Begriffsform ist.

„der Mensch ist Vernunft“ das generische Subjekt in dem Prädikate allgemein (aber darum nicht leer-abstrakt) bestimmt, indem die Vernunft hier auch keine eigenthümliche Bestimmung zur besondern Wirklichkeit erhalten hat; zugleich ist darin aber ausgesagt, dass alle möglichen Menschen die Vernunft zu ihrer wesenhaften Bestimmung haben, und insofern ist darin das Princip aller Möglichkeit menschlicher Realität innerhalb der Sphäre des Menschen gesetzt. Das generische Urtheil ist deshalb ganz eigentlich qualitativ, es setzt das ursprüngliche Wesen der Begriffssphäre, also der Quantität, welche rein (als solche nur empirisch gefunden oder gesetzt werden kann. — In dem specifischen Urtheile bezieht sich der Begriff in seiner Besonderheit auf die Allgemeinheit des Wesens, oder er setzt sich als diese besondere Bestimmtheit in dem wesenhaft Allgemeinen; d. h. das specifische Urtheil sagt, dass irgend ein besonderer (Art) Begriff dieses nur seyn kann, insofern er das allgemeine Princip seiner an sich darstellt oder vielmehr zu seiner Bestimmung hat. — In dem konkreten Urtheile bezieht sich der singulärbestimmte Definitivbegriff auf die in dem specifischen Urtheile gesetzte wesenhafte Allgemeinbesonderheit und erhält hiermit sein konkretes Wesen, oder er setzt sich als dieses Konkrete nur insofern, als er die Art- und durch diese die Allgemeinwesenheit in seinem konkreten Setzen als sein eigenes Wesen bestimmt. Das Selbstbeziehen seiner Einzelheit auf jene generisch-specifische Wesenheit giebt dem Individualbegriffe seine konkrete Wesenheit, oder gerade in jenem Selbstbeziehen als solchem hat er diese als die

seinige, somit eben als konkrete.*) — Dass auch das specifische, wie das singuläre Urtheil wesentlich qualitativ sey, ist für sich klar. — Eine weitere wesenhafte (logische) Unterscheidung des Urtheils beruhet auf dem allgemeinbestimmbaren Verhältnisse zwischen dem generischen, specifischen und konkreten Urtheile. Dieses Verhältniss ist nämlich entweder ein solches, dass darin das generische Princip sich gegen jede Beschränkung oder schlechthin als Princip der Begriffsbestimmtheit setzt, somit sich affirmativ und negativ zugleich gegen jedes andere verhält — hierin hat das kategorische Urtheil seine eigenthümlich logische Bedeutung. Oder jenes Verhältniss ist der Art, dass das generische Princip sich erst in einem Andern als Princip der Begriffsbestimmtheit setzt, oder vielmehr, insofern es sich selbst erst als dieses Princip bestimmt, also gleichsam in seiner eigenen Genesis das Moment hat, Princip der besondern begriffsbestimmtheit zu seyn. Hiermit ergiebt sich die eigenthümlich logische Bedeutung des hypothetischen Urtheils. Oder jenes Verhältniss hat die Wesenheit, dass sich das generische

*) Es darf nicht übersehen werden, das bei obiger Betrachtung die vernünftige, rein logische Bedeutung des Urtheils vorausgesetzt wird. Die mannichfaltigen zufällig-empirischen Urtheile können nicht berücksichtiget werden. Sie müssen durch jenes logische Urtheilen erst zu einem logischen Momente gemacht werden, oder das logische Urtheil kann sie zu seinem Inhalte erheben und ihnen hiermit auch Gehalt ertheilen.

Die weitern Urtheilsregeln (namentlich auch die Regeln der Definition, z. B. dass in jeder Definition das *Genus proximum* gesetzt werden müsse) lassen sich aus jener Unterscheidung des Urtheils allererst herleiten und müssen darnach in ihrem Werthe bestimmt und begriffen werden.

Princip als identisch mit allen seinen an ihm und durch es selbst möglichen, aber in dieser Möglichkeit nothwendig unterschiedenen Bestimmungen setzt, also in der Unterscheidung seiner selbst sich selbst als die Einheit seines Unterschieds (und damit auch seines Inhalts) bestimmt. Hierin hat das disjunktive Urtheil seinen logischen Sinn. Die übrigen Unterscheidungen des Urtheils, welche die gewöhnliche Logik sonst noch darzustellen pflegt, haben theils nur einen äusseren Grund, theils fallen sie mit ihrer Bedeutung unter die obige Hauptunterscheidung und haben darin ihre wesentlichen Momente. Jener äussere Unterscheidungsgrund liegt allgemeinhin in dem jedesmaligen Grade gleichsam historischer Entwickelung oder Selbstbestimmung des Denkens (des Begriffs), wie z. B. in dem sogenannten assertorischen, problematischen und apodiktischen Urtheile *) wie z. B. bei der Eintheilung in bestimmte (definitive) und unbestimmte (indefinitive) Urtheile. Hierher gehört auch das sogenannte unendliche Urtheil. —

Die Unterscheidung des Urtheils in das positive und negative hat zunächst den Fehler, dass übersehen wird, wie jedes wahre logische Urtheil positiv seyn muss, selbst in seiner negativen Form; weshalb denn auch der sonst wohl

*) Die Bedeutung des Urtheils überhaupt bringt es mit sich, dass es in seinem logischen Abschlusse nur assertorisch seyn kann; denn sein Wesen ist das einfache Sichselbstsetzen des Begriffs in seiner eigenen Bestimmtheit, in seiner Identität mit sich. Das apodiktische Urtheil ist nicht mehr reines Urtheil, sondern wesentlich der Schluss. Das apodikt. Urtheil der gewöhnlichen Logik ist nur grammatisch apodiktisch an und für sich und aus dem logischen Gesichtspunkte gilt es nicht mehr als das assertorische.

gebrauchte Ausdruck „bejahend, affirmativ“ richtiger ist, als „positiv“. Im Uebrigen aber betrifft die Unterscheidung selbst keine eigenthümlich-wesentliche Bestimmungsweise des Urtheils, wenn nicht etwa diese, dass der Begriff sich darin nur insofern als sein selbst affirmirt, als er jeden fremden Inhalt, jedes Andere von sich ausschliesst. *)

c) Der apodiktische Begriff.

In dem Urtheile setzt sich der Begriff als Identität mit seinem eigenen Unterschiede oder seinem eigenen Andern (seiner Bestimmung), also als seine Selbstdifferenz. Der Begriff ist aber er selbst nur dadurch, dass er sich identisch setzt nicht blos mit seinem Unterschiede oder seiner Bestimmung, sondern in der Selbstausgleichung dieses Unterschiedes mit sich. Er muss in seinem Unterschiede sich selbst als das Unterscheidende und Unterschiedene, also als seine Selbsteinheit im Selbstunterschiede haben, d. h. in seinem selbstgesetzten und auf ihn bezogenen Inhalte immanent bei sich seyn. Erst wo er dieses ist, ist das Denken in und an ihm sich selbst adäquat,

*) Was die Unterscheidung des Urtheils in das analytische und synthetische angeht, so muss bemerkt werden, dass jedes Urtheil insofern analytisch ist, als es den Begriff selbst in seiner Selbstauflösung darstellt. Eine absolute, reine Synthesis würde den Begriff als solchen aufheben, indem sie ihm eine Bestimmung gäbe, die in ihm selbst ursprünglich nicht wäre. Doch giebt es eine relative Synthesis des Urtheils, insofern der Begriff allerdings durch das Urtheil seine Selbsterkenntniss erweitern oder seine ursprüngliche Möglichkeit zu einer bestimmteren Wirklichkeit vermitteln kann. Es kann aus diesem Gesichtspunkte ebensowohl synthetische Urtheile *a priori* als *a posteriori* geben.

in sich befriediget, der Gedanke selbst, damit sein Wesen oder seine wirkliche (nicht blos leer abstrakte) Wahrheit. Darin aber liegt die absolute Nothwendigkeit seiner (des Begriffes), eben seine apodiktische Bedeutung.

Der apodiktische Begriff ist also in der That der Schluss. Denn da er seine absolute Nothwendigkeit sich nur durch das Selbstsetzen seines Wesens oder seiner wirklichen Wahrheit vermittelt, und diese Vermittelung allein dadurch erreicht wird, dass das Denken der Gedanke seiner selbst wird, mithin sich selbst zu seinem reinen Selbstresultate macht, also den Selbst-Auf- und Beschluss seiner hat; so kann allerdings der apodiktische Begriff dieses nur seyn (seine Apodixis nur haben), insofern er der Schluss ist.

In dem Schlusse affirmirt sich der Begriff als die absolute Nothwendigkeit seiner dadurch, dass er alle Bedingungen seiner Selbstwirklichkeit selbst vollzieht und alle Momente seiner Wahrheit sich selbst frei gewinnt und als die seinigen aufweist. Es setzt sich in ihm als die Subjektivität schlechthin, als die absolute Allgemeinheit, als sein eigenes Princip, aber auch eben so sehr als die allgemeine Selbstbesonderung und in dieser allgemeinen Selbstbesonderung (und insofern sie seinen freien Determinationsakt offenbart, seine Freiheit positiv bethätiget) als die Wirklichkeit seines Princips, als seine Wirklichkeit. *)

*) Der Schluss, als Selbstvollendung des Denkens in und an ihm selbst ist die Vernunft. Diese ist weder ein *Prius* des Denkens, noch ist sie das abstrakte Princip desselben, noch sonst etwas ausser oder neben ihm — vielmehr ist sie

Die Momente des Schlusses ergeben sich hieraus leicht. Er fodert wesentlich den Begriff als solchen, seine Auflösung im Urtheile und die Synthese beider in ihrer Identität. Im Zusammenhange dieser Momente hat der Begriff als vermittelte Selbsteinheit seine innerste Selbstwirklichkeit.*)

Im Vernunftschlusse wird daher ganz eigentlich nachgewiesen, wie der definitive Begriff mit seiner Definition identisch sey und somit an seiner Bestimmtheit eben seine absolute Positivität (seine reine Wirklichkeit) und somit seine Wahrheit und Nothwendigkeit habe. Nennt man den Definitivbegriff den Unterbegriff (*terminus minor*), die Bestimmung desselben den Oberbegriff (*term. maj.*) und den Identitäts- oder den eigentlichen Vermittelungsbegriff

---

nichts als das Denken selbst in seiner freien Selbstvollendung, wodurch es allein erst seine Freiheit als die seine oder als seine Wirklichkeit hat, indem es sie selbst setzt. Der Verstand ist nur ein Moment der Vernunft, ein immanentes Mittel dieser, um sich selbst zu haben, eine Bestimmung ihrer Wirklichkeit. — Jeder Schluss ist daher in der That ein Vernunftschluss; der sogen. Verstandesschluss, von welchem die gewöhnliche Logik redet, ist kein (logischer) Schluss, sondern blos eine abstrakt-reflexive (äusserliche) Unterordnung. S. I. Abth. S. 283 ff.

*) In objektiver Beziehung hat der Schluss die Bedeutung, zu bestimmen, dass und wie Jedes, was sich als ein Wirkliches giebt, dieses nur ist, insofern es die Einheit seines komplexiven Inhalts ist, mithin die immanente Identität mit sich selbst in seinem Seyn. Da nach den früheren ontologischen Betrachtungen aber die Wirklichkeit keine absolut abstrakte ist, keine absolute Endlichkeit, sondern eine immanente, d. h. eine im ganzen Systeme der Dinge, also im Unendlichen, begründete; so ergiebt sich, wie der objektive Vernunft-Schluss diese Beziehung setzen müsse, wodurch er eben ein vernünftiger wird. (S. weiter unten Absch. 2 und 3).

eben den **Mittelbegriff** (*term. med.*); so ergiebt sich, wie die gewöhnliche Logik allerdings mit Recht diese drei Hauptbegriffe als wahre **Grenzbestimmungen** (ὅροι) des Schlusses annimmt. Der Mittelbegriff muss in Absicht auf das Verhältniss des Oberbegriffes zum Unterbegriffe gerade aus dem **Standpunkte**, welchen das Denken fodert, den **Grund** der Beziehung beider auf einander setzen. Dieser Grund ist kein äusserer, sondern ein immanenter; denn er ist in dem Unterbegriffe, nämlich in seiner unmittelbar auf sich selbstbezogenen Totalität bereits enthalten, der Schluss ist nur das bestimmte (entwickelte) Denken desselben. Dieser Grund beruhet in dem Momente der **Wesenheit** des Begriffes selbst; denn von und in dem Wesen wird auch die Wirklichkeit gesetzt. Das Wesen des Begriffes ist aber seine **Allgemeinheit**, insofern sie gerade in ihm sich selbst zur Besonderheit und Einzelheit bestimmt hat. Der Mittelbegriff muss daher die **eigene Allgemeinheit** des Begriffes setzen, weil nur in ihr **er selbst** und **seine Bestimmtheit** identisch sind.*) Es versteht

*) Wenn Hegel a. a. O. S. 179 ff. den sogenannten drei Schluss-*Terminis* keine tiefere, logische Bedeutung zu geben scheint; so möchte er sich wohl in der Voraussetzung irren, dieselben nämlich blos als abstrakte Verstandesmomente gelten zu lassen. — Die gewöhnliche Logik hat auch darin Recht, gerade nur **drei** (nicht mehr noch weniger) *Termini* an zu führen. Wenn Herbart (Einl. in d. Phil. S. 59 f. 2. Ausg.) behauptet, es gebe Schlüsse mit nur **zwei** Hauptbegriffen; so beruhet dieses offenbar auf einer Täuschung, in welche er dadurch gerathen, dass er zwischen dem logischen Inhalte und dem grammatischen Ausdrucke zu unterscheiden vergessen hat. Wenigstens darf man dieses aus seinen eigenen Beispielen schliessen. So sagt er: *A* ist *B*, nun ist *A*, folg-

sich also von selbst, dass jene Allgemeinheit keine äusserlich-willkürliche oder zufällige, überhaupt keine blose Abstraktion seyn dürfe, so wenig wie den ganze Schluss in seiner logischen Geltung in der Region abstrakter Empirie und äusserlicher Reflexion stehen kann.*)

Was den Unterschied des Schlusses angeht; so beruhet er hauptsächlich auf der Art der Konsequenz, oder Bestimmung des Grundes, der Identität des Definitiv-Begriffes mit seiner Definition. Diese Bestimmung ist nun entweder eine kategorische, insofern sich der Grund (das Allgemeine als Wesen) absolut an sich selber setzt; oder sie ist eine hypothetische, insofern sich der Grund als solcher nur in einem Andern, (als Inhalt eines Andern) affirmirt; oder sie ist eine disjunktive, insofern sich der Grund in der Antithese seiner eigenen unterschiedlichen Momente determinirt. Die Hauptunterscheidung des Schlusses als kategorischer, hypothetischer und disjunktiver hat sich damit ergeben.**)

lich ist auch *B*. Hierbei hat er übersehen, dass das Wort „ist," im Untersatze und in der Konklusion nicht blos die einfache *Copula*, sondern zugleich das Prädikat, oder den wahren *Term. major* darstellt, nämlich den Begriff der „Wirklichkeit, Realität." Der angeführte Schluss würde also in seiner logischen Gestalt also lauten: *A* ist *B*, nun aber ist *A* Wirklichkeit (hat Realität); folglich ist auch *B* wirklich (hat auch *B* Realität.) Das weitere erklärende Beispiel, welches dort gegeben wird, lässt sich auf dieselbe Weise aus seiner grammatischen Dualität in die logische Triplicität des Begriffes auflösen.

*) Die bekannten Bedingungen eines richtigen Schlusses, z. B. der Konsequenz, der Allgemeinheit einer Prämisse und ähnliche lassen sich leicht aus Obigem herleiten.

**) Es liegt nicht in der Bestimmung dieser Schrift, alle

B.

Die methodische Formalität.

Der abstrakt-subjektive oder formale Begriff als das sich zu seiner Bestimmtheit selbstvermittelnde Denken an sich hat nicht blos die Bedingung des immanenten Fortschrittes, oder der analytischen Determination, sondern auch die einer eigenen nothwendigen Selbstbestimmungsweise. Oder der Begriff bestimmt sich in seinem analytischen Processe nur insofern zu seiner Begriffsbedeutung, zu seiner Wahrheit, als er diesen Process selbst durch die nothwendige Vermittelung hindurchführt. Hierin beruhet das (zunächst noch blos abstrakt-subjektiv oder formal) gefasste methodische Moment der Genesis des Begriffes, also die methodische Formalität desselben.

Die Methode des Begriffes liegt somit in ihm selbst, oder er selbst ist das Princip seiner methodischen Bestimmung, welche eben damit zu ihrem nothwendigen Momente die logische Immanenz hat.*) Sie ist die Selbsterhaltung der Immanenz in dem analytischen Fortschritte und hiermit wesentlich dialektisch, so, dass

---

Zweige der Philosophie des Geistes gleich ausführlich und bis in ihre Einzelheiten zu behandeln. Deshalb können auch die weiteren besondern Bestimmungen des Schlusses hier nicht wohl aufgezeigt werden. Es kam nur darauf an, die logische Geltung des Schlusses überhaupt, also sein grundwesentliches Moment heraus zu stellen.

*) Durch die wahre logische Methode wird der Begriff nicht irgend wie äusserlich vermittelt, sondern er vermittelt sich in ihr von sich aus. Hierin liegt die Forderung begründet, dass jede wahre wissenschaftliche und sonstige geistige Bildungsmethode ein innerliches Selbstfortbilden seyn müsse.

die methodische Formalität auch als formale Dialektik näher zu bezeichnen ist.

Die logische Immanenz aber beruhet darin, dass das Denken in seiner Fortbewegung zum Gedanken sich selbst gleichbleibt, somit an seiner Entwickelung, an seinem Fortschritte, seine eigene Wirklichkeit und Wahrheit hat. Dieses geschieht nun dadurch, dass das Denken sich in seinem eigenen Anfange setzt, oder sich als absolute Selbstposition affirmirt; dass es in diesem absoluten Selbstanfange, in dieser absoluten Selbstposition, sich auch selbst negirt (d. h. sich als in diesem abstrakten Anfange noch seine adäquate Wirklichkeit nicht habend setzt); dass es endlich in dieser Selbstnegation zum Bewusstseyn seiner nothwendigen Positivität gelange und diese darin gewinne, dass es seinen eigenen absoluten Anfang nun als sein absolutes Resultat habe. Nennt man das Erste die Thesis, das Andere die Antithesis, das dritte die Synthesis; so wird die methodische Formalität oder die (formale) Dialektik durch diesen dreifachen Selbstakt des Denkens (des Begriffs) sich in ihrem Wesen charakterisiren.*)

a) Die logische Thesis.

Sie ist als das Sichselbstsetzen des Denkens in seinem eigenen absoluten Anfange erklärt worden.

---

*) Es bedarf wohl kaum der Erinnerung, dass jene abstrakt-subjektive, oder formale Dialektik nicht in absoluter Abstraktion von der Objektivität des Inhalts genommen, dass dieser vielmehr stets nach seiner Allgemeinheit vorausgesetzt wird. Gerade diese Allgemeinbeziehung aber wird hier als das Formale, als das Abstrakte festgehalten.

Dieser Anfang aber ist als absoluter Selbstakt des Denkens nothwendig selbst ein Denken und damit ein Setzen der subjektiven Allgemeinheit. Soll die subjektive Allgemeinheit eine logische, eben eine wesenhafte seyn; so muss sie sich auch als eine bestimmte setzen. Diese thetische Bestimmtheit nun ist der Anfang selbst, insofern er als dieser und als der subjektiveigene vom Begriffe gehabt wird. Beides, das Dieses und das Selbsteigene in dem logischen Anfange, kann nur gesetzt werden, indem ein Objekt des Anfangs und zwar für denselben von der Subjektivität zugleich gesetzt wird. Sowie hiermit der Begriff selbst seine Allgemeinheit als eine wirkliche Bestimmtheit darstellt, so wird zugleich auch das Objekt von ihm bestimmt und zwar als das seinige und hiermit als sein möglicher Inhalt oder als dasjenige, woran er selbst die Bestimmung seiner Allgemeinheit zur konkreten Wirklichkeit setzen kann. Somit ergiebt sich die Thesis, oder der dialektische Selbstanfang des Begriffes, als Akt der absoluten Determination; d. h. derjenigen Determination, welche einerseits an und für sich logisch-immanent, und also durch keine Zufälligkeit und Aeusserlichkeit motivirt ist, andererseits aber auch gerade hinsichtlich dieses Denkobjekts als diese Determination wirklich wird. Es offenbart sich hierin das Gesetz des sogenannten ausgeschlossenen Dritten, nach welchem sich das Denken nur durch die reine Negation seines absoluten Gegentheils, (d. h. seines Nichtanfangs in seinem Selbstanfange) als reine Selbstaffirmation haben kann, ohne welche es nicht es selbst (das Denken) seyn könnte.

Die (logische) Thesis ist der dialektische Selbstanfang des Begriffes, in welchem er noch seine Wirklichkeit als eine unmittelbare Bestimmtheit hat und damit als sich selbst inadäquat.

Sowie im unentfalteten Keime der Aufschluss als natürliche Nothwendigkeit ursprünglich vorhanden ist; so liegt im dialektischen Selbstanfange, gerade weil er dieses ist, das wesentliche Motiv der Selbstaufhebung des Anfangs oder das Motiv seines Fortschrittes und seines Endes; denn die logische Wahrheit des Begriffes beruhet ganz eigentlich in der selbstvermittelten Identität seines Anfangs und seines Endes. Die logische Thesis ist insofern das eigenthümliche immanente Princip der Antithesis; diese ist die nothwendige Geburt jener, weil sie an ihr allein sich selbst bewährt. Es besteht aber die logische Antithesis dem Wesen nach darin, dass der Begriff sich in seinem absoluten Anfange selbst negirt, d. h. sich selbst als noch unwahr und unwirklich setzt. Um diese Unwahrheit seines absoluten Anfangs zu erweisen, muss er an ihm den Widerspruch setzen, aber den immanenten Widerspruch, d. h. den der in und an ihm selbst ist. Derselbe liegt aber darin, dass der Begriff in dem absoluten Anfange nur noch unmittelbare Bestimmtheit hat, während doch sein Wesen in der selbstvermittelten Identität seiner mit seiner Bestimmtheit beruhet. In der Thesis ist also der Begriff zugleich gesetzt und nicht gesetzt. Die logische Antithesis muss diesen Widerspruch nun wiederum nicht bloss thetisch setzen, sondern eben als solchen in seinen Beziehungen aufweisen, wodurch sie den dialektischen Fort-

schritt der Thesis, die dialektische Negativität des Begriffes an ihm selbst, darstellt. Ohne diese Dialektik würde die Antithese eine dogmatische Unmittelbarkeit seyn und damit dem logischen Wesen des Begriffes selbst widersprechen. Die logische Antithese geht aber über ihre Negativität darin hinaus, dass sie die Bestimmtheit, in welcher sich der Anfang des Begriffes setzt, von ihm unterscheidet und sie ihm selbst gegenüberstellt, um auf diese Weise sein affirmatives Verhältniss gegen seine thetische Wirklichkeit zu bezeichnen. In diesem Verfahren bestimmt sich die Antithese selbst. Denn zuerst setzt sie den Widerspruch an der absoluten Thesis als solcher oder den Widerspruch des Begriffes und seiner absoluten Thesis; dann zeigt sie denselben in der abstrakten Gegenüberstellung des Begriffes und seiner Bestimmtheit, und endlich weist sie ihn auf in dem abstrakten Auseinanderhalten der einzelnen Momente dieser Bestimmtheit selbst. Nur in dieser Weise ist die Antithese wahrhaft dialektisch, d. h. wahres Selbstfortschreiten des Begriffes zu seiner Wahrheit durch die Negation des Unwahren an ihm selber. — Man kann die logische Antithese, insofern sie ein nothwendiges Verhältniss am Begriffsprocesse darstellt, auch als Gesetz des Widerspruchs bezeichnen, freilich in einem andern Sinne, als der ist, welchen die gewöhnliche Logik darstellt, wobei nur die reine Negativität ohne das in derselben zu seiner Affirmation sich fortbestimmende positive Princip festgehalten wird.

Aus dem obigen dialektisch-immanenten Standpunkte hat das Gesetz des Widerspruchs vielmehr die Bedeutung, dass der Begriff sich nur durch den Widerspruch, den er an sich sel-

ber setzt, und der sich ganz eigentlich in dem abstrakten Verhalten desselben gegen sich darstellt, zu seiner wahren Selbstwirklichkeit bestimmen kann. Das Gesetz des Widerspruchs in der gewöhnlichen Logik fällt dagegen wesentlich zusammen mit dem Gesetze des ausgeschlossenen Dritten und hat insofern in der That nur thetische, obwohl immer wesentlich logische Bedeutung. Denn nur im Widerspruche mit dem, was ein Begriff an sich selber schlechthin nicht seyn kann, oder was eben sein wirkliches (affirmativ-positives) Gegentheil ist, kann er sich als dieser absolut setzen, oder den absoluten Selbstanfang seiner eigenen Wirklichkeit haben. Dieser thetische Widerspruch ist insofern ein positiver, während der antithetische ein negativer ist. Aus diesem Gesichtspunkte könnte das der log. Thesis entsprechende Gesetz auch das des positiven, und jenes der Antithesis angehörige das des negativen Widerspruchs genannt werden.

c) Die Synthesis.

Der Begriff hat seine Wahrheit nur in der vollen Selbstvermittelung seiner Wirklichkeit. Diese aber beruhet in der Selbstbejahung seiner subjektiven Positivität, also in der Selbstsetzung der Identität der Allgemeinheit und ihrer Bestimmtheit, oder darin, dass er sich selbst als sein eigenes Resultat habe. Es kann daher der Begriff im Fortschritte zu diesem Resultate nicht bei dem Widerspruche an sich selbst stehen bleiben, vielmehr ist dieser Widerspruch nur das Mittel, zur wahren Identität mit sich zu gelangen. Diese liegt daher schon negativ in ihm, oder im Widerspruche negirt sich die Identität als

die unmittelbare Einheit und als den abstrakten Unterschied. Diese Negation an ihr selbst ist daher zugleich das Princip ihres Heraustretens aus derselben, also das Princip der Verneinung des Widerspruchs selbst, und hiermit das Princip der affirmativen Positivität, der selbstvermittelten Identität. Hierin liegt nun die Bedeutung der logischen Synthesis, welche darin wesentlich dialektisch ist, dass sie einen Selbstakt des Begriffes, einen immanenten Bestimmungsakt desselben, darstellt. In der logischen Synthesis liegt die Negation aller Aeusserlichkeit des Begriffes und hiermit die Affirmation der subjektiven Freiheit in ihrer wirklichen Wahrheit. In ihr hat der Begriff seinen (thetischen) absoluten Anfang zugleich als sein absolutes Resultat gewonnen. Die Synthesis ist die Identität des Begriffes mit sich selbst nach seinem Anfange, Fortschritte und nach seiner eigenen That. Die Identität hat sich in ihr als Selbstprincip ihres eigenen Inhalts, hiermit als ihre Selbstwirklichkeit und Wahrheit. Eben deshalb kann die logische Synthesis vorzugsweise als das in der gewöhnlichen Logik sogenannte Gesetz der Identität (*principium identitatis*) anerkannt werden. Da ferner in dieser, sich selbst als ihre Wahrheit und Wirklichkeit setzenden, Identität auch der immanente Grund ihrer Wahrheit und Wirklichkeit gelegen ist, so folgt hieraus, dass und wie die logische Synthesis auch das Gesetz des zureichenden Grundes (*princip. rationis sufficientis*, nach Leibnitz *raison déterminante*) enthalte.

Die methodische Formalität, oder die eigentliche dialektische Methode des Begriffs ist daher in der That auch ein Selbstverwirklichen

desselben unter den Gesetzen des ausgeschlossenen dritten (positiven Widerspruchs) des negativen Widerspruchs, der Identität und des zureichenden Grundes, und diese Gesetze haben in dem dialektischen Gange ihre immanente Selbstvollziehung, ihre Wirklichkeit in der Einheit ihres Unterschiedes.

ZWEITER ABSCHNITT.

Der objektive oder reale Begriff.

Das Denken ist die subjektive (freie) Selbstsetzung, also die allgemein-konkrete Selbstbestimmung des Seyns. Das Seyn kann sich nicht abstrakt zu sich selbst verhalten, vielmehr ist es nur in seiner konkreten Bestimmtheit, mithin als Daseyn oder Wirklichkeit. Die Wirklichkeit des Seyns aber ist die Einheit und Identität der Subjektivität des Allgemeinen und der Objektivität des Besondern und Einzelnen. Das Denken, als die subjektiv-freie Selbstsetzung des Seyns (als sein Setzen in seinem Begriffe) ist daher nur insofern, als es die Wirklichkeit setzt und sich hierdurch selbst als ein Wirkliches; oder insofern, als es die Objektivität der gegebenen Unmittelbarkeit des Seyns in ihrer objektiven Selbstständigkeit für sich und mit sich setzt. Denn nur unter der Voraussetzung unmittelbarer Objektiv-Selbstständigkeit kann eine absolute Subjektivität als an sich reale Idealität wirklich seyn. Sie ist absolut durch sich an der Objektivität und hat dann ihr wahrhaft mit ihr identisches Objekt nur insofern,

als dieses, wie sie selbst, ein absolut selbstseyendes ist und sich somit ihrer freien Bestimmungsthätigkeit von sich aus darbietet. Denn in dieser ursprünglich gesetzten Bestimmungsthätigkeit beruhet die substanzielle Eigenthümlichkeit (die ideelle Wirklichkeit) der Subjektivität, also des Denkens (des Geistes.) Das subjektive Setzen nun der objektiven Wirklichkeit als eines selbstständigen (vom Denken nicht erst producirten), von sich aus (dem Denken gegenüber) objektiven Seyns bildet das Wesen des objektiven oder realen Begriffes.

Der objektive (reale) Begriff muss als solcher ein Gedanke seyn (muss logische Wesenheit haben). Hieraus ergiebt sich sofort, dass der objektive Begriff (das Denken der realen Objektivität) auch nur im Denken die objektive Realität als solche setzen könne, oder dass diese, selbst in ihrem absoluten Objektivseyn, nothwendig nach den allgemeinen ontologischen Denkkategorien gesetzt werden müsse. Diese Kategorien sind aber früheren Erwägungen gemäss die Substanzialität des Vielen oder die Selbstständigkeit des Unterschiedes, die Positivität des Bezugs in der Selbstständigkeit des Unterschieds und endlich die Allgemeinheit des Systems der Immanenz (d. h. die Allgemeinheit des Konkreten und die Konkretion des Allgemeinen). Oder kürzer bezeichnet, die Kategorien A) der Vielheit, B) der Einheit und C) des Zwecks.*)

*) Vgl. 1ster Abth. S. 7 ff.

A.

Der Begriff unter der Kategorie der Vielheit.

Das formal-subjektive Denken, insofern es abstrakt für sich gesetzt wird, beginnt absolut eben mit seiner abstrakten Wesenheit, welche das Setzen des Allgemeinen in seiner an ihm überhaupt möglichen Bestimmtheit ist. Das objektive Denken, insofern es die Bestimmung der objektiven Selbstständigkeit des Seyns ist, beginnt mit dem unmittelbar Konkreten oder dem positiven Unterschiede, der Vielheit; weil gerade in der reinen oder absoluten Unmittelbarkeit das eigenthümliche reale Grundmoment der reinen Objektiv-Wirklichkeit gelegen ist.

Die konkrete Unmittelbarkeit, insofern sie Denkobjekt seye und Inhalt des Begriffes werden soll, muss von diesem in ihren Momenten, d h. nach den Bestimmungen gesetzt werden, wodurch sie eben reine konkrete Positivität ist. Da aber der wahre (logische) Inhalt des Begriffes zugleich auch seine eigene Bestimmtheit seyn kann, so müssen die Bestimmungsmomente der konkreten Unmittelbarkeit des Objekts auch nothwendig Denkbestimmungen seyn, also aus dem Begriffe der vielheitlichen Realität als solchem hervorgehen. Das Viele fodert aber, um zu seyn, zunächst Einzelheit (Singularität), dann Unterschied und endlich Zugleichseyn (Simultaneität). Das Wirkliche als Denkobjekt vom Standpunkte der Vielheit aus kann daher nur begriffen werden unter den Verhältnissen *a*) der Einzelheit, *b*) des Unterschiedes und *c*) der Simultaneität.

a) Die Einzelheit.

Sie ist eine wesentlich nothwendige Realbestimmung der vielheitlichen Wirklichkeit, insofern nämlich in ihr die reine Positivität der einfachen Existenz gesetzt wird, ohne diese aber das reale Fundament einer wirklich real-gegebenen Vielheit mangeln würde. Denn eine Vielheit der Dinge, welche nur Inhärenz einer absoluten allgemeinen Realeinheit (einer unendlichen Substanz) ist, hat in der That keine Wirklichkeit, somit auch keine reale Selbstbedeutung und entspricht insofern dem Denken nicht, welches das Viele als eine Selbstrealität setzen muss, um auch die Einheit als eine wahrhaft bestimmte und konkrete Realität zu setzen.*) In der Einzelheit bezieht sich die positive Existenz blos auf sich, um an sich den endlichen, aber ewigen Anfang des unendlichen Seyns zu haben. Insofern nun bei der Einzelheit blos die absolute Selbstposition der Vielheit oder der Dinge als solche in Rücksicht kommt, hat sie die Bestimmung der

Quantität.

Die Quantität ist demnach dasjenige, wodurch eine Einzelexistenz sich als eine reine Selbstpositivität behauptet, und jedes Ding ist als solches zunächst ein Quantum, eine bestimmte Grösse. Die Grösse kann deshalb an und für sich weder vermehrt noch vermindert werden; sie ist die ewige Stetigkeit des Vielen. Die Ver-

*) Platon hat meines Wissens zuerst den wichtigen logischen Satz, man könnte sagen, den ontologischen Ursatz ausgesprochen, dass der Satz „das Eine ist" einschliesse den Satz „das Viele ist" und umgekehrt dieser jenen. S. Plat. im Parmenides.

mehrung oder Verminderung hat blos relative Bedeutung und bezeichnet in der That nur die Vereinigung mehrerer Grössen oder Quanta.*)

Die Quantität ist das Quantum, insofern es als allgemeines Bestimmungsmoment der Vielheit vorgestellt wird. Eine reine (abstrakte) Quantität ist aber eben so leer und nichtig, als das sogenannte reine Seyn selbst; die Quantität muss daher stets auf die Einzelheit der Dinge bezogen werden. Aus diesem Gesichtspunkte nun ist somit die Quantität als eine logisch nothwendige Bestimmung des Objektiv-Begriffes anzuerkennen.**)

b) Der Unterschied.

Die Einzelheit als die endliche Selbstheit des Positiven, schlechthin als solchen, oder als

---

*) Die gewöhnliche mathematische Definition der Grösse, dass sie das sey, was sich vermehren oder vermindern lasse, beruhet auf einer blosen Abstraktion, vermöge welcher das gleichsam substanzielle Quantum, das eigentlich Reale an der Grösse übersehen, und diese als allgemeine, gleichsam nur inbärirende Eigenschaft genommen wird.

**) Die Quantität ist die Basis oder vielmehr der wesentliche Grund des Raums, insofern dieser nichts Anderes bedeutet, als die Grösse eines jeden Dings in ihrer möglichen konstruktiven Anschaubarkeit oder in ihrer anschaulichen Bestimmbarkeit. Daher macht denn auch der Raum ganz eigentlich den Gegenstand der Mathematik aus, als welche nur die Konstruktion des Endlichen nach seiner anschaubaren Grösse, somit in der Räumlichkeit ist, mag nun diese Konstruktion eine arithmetische oder geometrische seyn. Wo die Möglichkeit der konstruktiven Anschauung der Grösse aufhört, da fängt das Unendliche in der Endlichkeit für unser Denken an; die rationale Grösse geht in die irrationale über, und die Mathematik beweiset hiermit, dass es etwas Höheres giebt, als ihr Mass. Sie hat in ihrem irrationalen Momente ihre eigentliche rationale Bedeutung.

der endlich-ewige Selbstanfang des unendlichen Seyns, ist dieses nur durch ihr negatives Verhalten gegen andere Einzelheiten, welche sie nothwendig und zwar in unendlicher Reihe voraussetzt. (Ohne diese Voraussetzung wäre sie selbst kein Reales, indem sie blos insofern absolute Selbstpositivität seyn kann, als sie reiner endlicher Selbstanfang des unendlichen Seyns überhaupt ist.) Sie muss sich aber deswegen gegen alle andern Einzelheiten negativ verhalten, weil sie in dieser Negation den Grund ihrer reinen Selbstexistenz hat — sie wirkt uranfänglich als Selbstpositivität durch den Ausschluss anderer Positivitäten von sich. In dieser Negation nun des Andern in Beziehung auf sich selbst liegt sowohl die Vermittelung der Selbsteinzelheit, als auch die Affirmation aller andern Einzelheiten. Oder, indem jegliches Ding sich gegen jegliches andere rein negativ verhält, setzt es sich und diese zugleich. Hierin liegt das Wesen des realen Unterschiedes oder der realen Besonderheit. In dem Unterschiede ist es also nicht mehr die blose Selbstpositivität als einfache Selbstexistenz, worauf es ankommt, sondern die reale Beziehung auf das Andere. Kein Ding kann also objektiv, d. h. in seiner Realität, wahrhaft gedacht werden, an welchem nicht sein Unterschied von andern Dingen gesetzt wird. Der Unterschied aber wird dadurch gedacht, dass die Einzelheit ihre absolute Positivität als eine solche erweisen muss, wodurch sich das Seyn überhaupt eigenthümlich bestimmt. Es ist nicht mehr die blose Selbstmacht der Einzelheit an und für sich, worauf es ankommt, sondern es ist die bedingte und bedingende Macht zugleich, Oder im Unterschiede (in der Besonderung) bedingt sich die Einzelheit in ihrer Wirklichkeit,

indem sie selbst auch ein Anderes bedingt, sie wird zugleich von dem Andern bedingt, indem sie dasselbe von sich aus bedingt. In dieser Bedingungs-Beziehung beruhet die

Qualität.

Sie ist im Allgemeinen die Selbstbestimmungsweise der absoluten Positivität eines Dings (eines Einzelwesens, einer Einzelheit) in ihrem negativen Verhältnisse zu andern oder in ihrem Unterschiede von denselben. Es hängt nun diese Bestimmungsweise ab zuvörderst von der Positivität der Dinge, gegen welche sich das fragliche Ding dem Systeme des Ganzen gemäss zunächst oder unmittelbar negativ verhalten muss. Da es sich aber zugleich auch mittelbar gegen alle zu besondern hat; so modificirt sich das Qualitative in dem Systeme des Alls auf unendliche Weise. Je höher also ein Einzelwesen im Organismus der Gesammtheit steht, desto mehrere und bestimmtere Qualitäten muss es haben.

Die Qualität ist nun zunächst das Quantum, aber nicht mehr rein auf sich bezogen, sondern in Beziehung auf anderes für sich d. h. für sein eigenes Seyn beschränkt und damit bestimmt. Die Qualität der Dinge hat demnach die Quantität derselben zu ihrem nothwendigen Momente; denn sie ist nur die Quantität in ihrer Selbstbethätigung durch Beziehung auf Anderes. Das Resultat der qualitativen Bestimmung nach der obigen Bedeutung ist die Form. Diese besteht darin, dass jedes Ding eine seiner absoluten Selbstpositivität (Quantität) angemessene Beschränkung durch sein negatives Verhalten zu andern an sich setzen müsse. Die Form ist daher die Aufhebung der reinen Quantität als solcher (oder als absoluter, als schlechthin selbstständiger) in der Beschränkung,

oder das kontinuirliche Uebergehen der Quantität in die Qualität. Diesen Uebergang selbst bezeichnes das Mass, welches somit nicht das einfache Quantum ist, sondern die Bestimmung desselben durch Beschränkung. Das Mass hat daher zugleich qualitative Bedeutung; denn in dem Masse der Dinge liegt auch ihr besonderes Wirken, die Modifikation ihrer Urthätigkeit, die Kraft ihres Seyns im Systeme des Seyns überhaupt.*)

Die Qualität nun, als Grund und Resultat des Unterschieds und der Besonderung der wirklichen Dinge, ist, insofern sie die Quantität als ihr Moment hat, selbst ein höheres Moment des Real- oder Objektivbegriffs.**)

c) Die Simultaneität.

Die Einzelheit ist nur im Unterschiede von andern Einzelheiten und zwar von allen. Hieraus folgt, dass, indem eine ist, alle seyn müssen, womit die Simultaneität sich von selbst als nothwendiges Denkmoment des objektiven Begriffes ergiebt. Oder, was nicht mit den übrigen Dingen zugleich gedacht wird, kann auch an sich

*) Auch das Geistige hat in seiner Qualität zugleich nothwendig Quantität und daher auch Mass. Das Grundelement der persönlichen Bestimmtheit ist hierin zu setzen, sowie sich auch die persönlichen Verhältnisse im Leben darnach bestimmen. Dass, abgesehn von den Pythagoräern, besonders Platon Wesenhaftes (etwas Qualitatives) in dem Masse fand, (in dem πεϱας gegenüber dem ἀπειϱον) ist aus seinem Philebus genugsam ersichtlich.

**) Die Lehre der gewöhnl. Logik von den sogenannten Merkmalen muss hiernach gewürdiget und philosophisch bestimmt werden. Jedes Einzelwesen hat allerdings nothwendig Merkmale und sowohl wesentliche (attributive), als unwesentliche (accidenzielle). Der scholastische Satz „*non entis nulla sunt praedicata*" ist insofern wahr.

selbst nicht gedacht werden, und in dem Masse, als die Simultaneität gedacht wird, muss die Realität der Dinge wahrer und vollständiger gedacht werden, weil die quantitativ-qualitative Bestimmtheit in der Simultaneität ihren allgemeinen Grund hat. Dieselbe ist näher das Aussereinander in dem Miteinander der Dinge, oder die Einheit der Negativität und Positivität der Dinge überhaupt. Sie hat insofern in ihrer Beziehung auf die subjektive Bestimmungsweise die Räumlichkeit und Zeitlichkeit zu ihrem Wesen, oder vielmehr sie ist die einfache Identität beider. Denn sie enthält die besondern Quanta der Einzelheiten, also den Raum schlechthin, und das besondere Beziehen derselben als solcher auf einander in ihrem negativ-positiven Verhalten, welches in der Zeitbestimmtheit seinen Ausdruck hat. Sie ist das unendliche Kontinuum in der unendlichen Diskretion, gleichsam die unendliche geometrische Grösse in der unendlichen arithmetischen; und so setzt sie das Mass voraus, indem sie über dasselbe hinaus geht. Sie ist darum im Sinne der Mathematik die wahre Einheit der rationalen und irrationalen Grösse. *)

B.

Der Begriff unter der Kategorie der Einheit.

So nothwendig, als das Denken die Vielheit des Realen setzt, muss es auch die Einheit des-

*) In der That steht daher jedes Ding, auch das geistige, unter der Bestimmung des Raums und der Zeit und muss unter der Kategorie beider gedacht werden. Ohne Raum und Zeit würde der Geist sich nicht selbst gegenständlich werden, sich nicht zur Selbstanschauung vermitteln können.

selben setzen. Denn der Unterschied ist nur im Bezuge des Unterschiedenen möglich; er hat hierin seine eigentliche Positivität und wird dadurch eine wesenhafte Bestimmung des Seyns selbst als Daseyns. Dieser Bezug ist ferner sowie die affirmative Möglichkeit des Unterschieds, so auch dessen Negation. Er wird durch den Bezug vermittelt und aufgehoben zugleich. Der Bezug selbst hat in dieser Affirmation und Negation, wodurch er eben eine wesentliche Bestimmung des Seyns ist, seine Positivität. Hierin besteht die Einheit, welche daher eine wesentliche ontologische Kategorie ist. — Die Vielheit und Einheit verhalten sich nun nicht abstrakt gegeneinander, so dass eins das *Prius*, das Andere das *Posterius* wäre, sondern beide müssen mit einander gedacht werden. Die Vielheit setzt sich mit und in ihrem eigenen Bezuge. Vielheit und Einheit also sind wesentlich simultane Correlate. Die objektive Wirklichkeit des Seyns ist die Unmittelbarkeit ihrer realen Identität.

Die Einheit hat nun ihre nähere Bestimmung zunächst darin, dass der Bezug als einfaches Verhältniss der Dinge gesetzt wird, d. h. als ihr durch Gegenseitigkeit bestimmter Zusammenhang, als die

Kontinuität.

Das Verhältniss als solches und an sich ist noch nicht reale Positivität; dieses wird es erst dadurch, dass es sich zugleich als Bedingung der Positivität der Vielheit der Dinge geltend macht. Oder die Einzelheiten haben ihre absolut ursprüngliche Positivität (Realität) nur insofern, als sie dieselbe in Beziehung auf einander vollziehen, behaupten, somit als sie wirken und sich also gegenseitig zur Besonderheit bestimmen.

Der Bezug erscheint hiermit als die Identität de Ursache und ihres Wirkens, oder als

Kausalität.

Die Dinge haben die Identität ihrer substa ziellen Urkraft und ihres Wirkens nicht als rei endlichen Bezug, d. h. nicht blos als eine Son derheit oder als eine von besondern Einzelheite für sich abhängige Identität, sondern als eine we sentliche Bestimmung des Seyns überhaup somit als einen unendlich gesetzten Bezug. I dieser Unendlichkeit seiner Positivität wird e das Princip der wahren Einheit aller Einzelhei ten, oder er hat die Bedeutung, dass Alles i Allem (d. h. Alles im Systeme des Alls) sey; un so ist die Einheit in ihrer vollen Wahrheit noth wendig

Totalität.

C.

Der Begriff unter der Kategorie des Zwecks.

Die Einheit der Dinge ist als eine Bestimmung ihrer Realität erkannt worden. Das Reale kann dieses aber nur seyn in seiner Bestimmtheit, oder nur insofern, als seine Bestimmung nicht blos an ihm (inhärent), sondern in ihm (immanent) also mit seinem Daseyn identisch ist. Die Einheit ist da- her, indem sie in Allem ist, nothwendig auch eine Bestimmung des Einzelnen, so, dass also das Ein- zelne nicht mehr blos für sich durch die Einheit, sondern durch die Einheit für die Einheit ist. In dieser realen Bedeutung ist die Einheit die Identität des Besondern und Allgemeinen, oder die konkrete Allgemeinheit. die absolute Selbst beziehung des Seyns auf sich selbst für sich selbst — der Zweck. Der Zweck bilde

somit das höchste Moment des wahren (adäquaten) Objektiv-Begriffes; in dieser Bestimmung sind alle vorhergehenden enthalten. Der Zweck ist daher zunächst die

Immanenz,

d. h. die **Selbstinnerlichkeit** des Seyns in seiner unendlich gesetzten Vielheit, das Seyn als das eigene Princip seines Daseyns, seiner Wirklichkeit (gleichsam als *rerum natura*). — Der Zweck ist aber auch in der Selbstinnerlichkeit des Seyns nothwendig die selbsteigene Beziehung des Seyns als seines eigenen Princips auf seine reale Bestimmtheit. Hiermit erscheint der Zweck als die **Ordnung** der Dinge, als das

System.

Indem der Zweck der Dinge sich als ihr eigenes System, als die wirkliche Selbstbestimmung des Seyns in ihnen zur Unendlichkeit seiner selbst ergiebt, macht er sich nothwendig als die

Wesenheit

geltend. Das Wesen der Dinge ist **ihre Endlichkeit in der Unendlichkeit.** Oder jedes, was ist, hat sein wahres Wesen darin, dass es das, was es ist, durch den unendlichen Selbstbezug des Seyns auf sich selbst ist. Kein Ding hat seine reine Einzelheit als sein Wesen, sondern dieses ist in ihm, insofern in ihm das Seyn überhaupt eine nothwendige Bestimmung, ein nothwendiges Moment seiner ewig-ursprünglichen, unendlichen Wirklichkeit hat. Die Wesenheit der Dinge ist daher auch die ewige Identität des Allgemeinen und Besondern, oder die **Allgemeinheit des Konkreten**, das Konkrete der Allgemeinheit. Denn jedes Konkrete kann dieses nur seyn, indem es zugleich das Allgemeine ist,

d. h., indem es das allgemeine Moment des Seyn in sich hat, oder eben als Bestimmung des Allgemeinen ist.

Somit vollendet sich der wahre Objektiv-Begriff nur durch das Denken des realen Zwecks, welches der Dinge ächtes, nothwendiges und unwandelbares Wesen ist. *)

DRITTER ABSCHNITT.

Der absolute Begriff.

Das Denken ist das Seyn, insofern es sich selbst als solches in seiner nothwendigen Bestimmtheit setzt. Die Wahrheit des Denkens ist somit die Wahrheit des Seyns und fodert daher in seiner Wahrheit 1) das Setzen seiner eigenen Subjektivität (Formalbegriff), 2) das Setzen der objektiven Unmittelbarkeit (Realbegriff), 3) das Setzen der Identität seiner selbst (der Subjektivität) mit der objektiven Wirklichkeit in der Weise, dass diese die

*) Das Wesen eines Dings überhaupt ist das eigenthümliche Seyn desselben, insofern dieses Seyn als Grund seiner faktischen Wirklichkeit genommen wird. Allein jedes singulāre Seyn hat die Möglichkeit seines eigenthümlichen Sonderseyns nur in der Immanenz und im Systeme des Ganzen, also beruhet sein Wesen in Wahrheit darin, dass es Selbstseyn ist wegen des ewigen Selbstzwecks des Seyns überhaupt. — Aristoteles hat mit Recht den Zweck in dieser metaphysisch-realen Bedeutung zum Mittelpunkte seiner Ontologie gemacht. Vergl. Metaph. I. 3. *Τελος γαρ γενεσεως και κινησιος πασης τουτ'* (scil. *το ου ενεκα*) *εστιν.* Ebenso Methaph. II, 2.

Bestimmtheit des Denkens (Begriffs) selbst wird. Wo dieses Letztere geschieht, entsteht der absolute Begriff. In dem absoluten Begriffe setzt das Denken, also die Objektivität nicht mehr bloss an ihr, sondern zugleich für sich selbst, d. h. für das Denken), also als die seinige, als seinen Inhalt. Insofern hat der absolute Begriff den formalen und realen zu seinen wesentlichen Momenten; beide sind in ihm nicht mehr gegenseitig abstrakt, sondern als eine bestimmte Einheit. Oder er ist das Allgemein-Konkrete, die Allgemein-Bestimmtheit und hiermit die Wahrheit, die (theoretische) Vernünftigkeit.

Der Begriff bildet sich nun natürlich zu seiner Absolutheit, indem er seine formale Bestimmungsweise mit seinen realen (objektiven) Bestimmungsmomenten identificirt. Jene (das Formale) hat sich ergeben als das definitive Setzen des Begriffes in der Thesis, als die Reflexion desselben in der Antithesis und endlich als seine Apodixis in der Synthesis.*) Die objektiven Bestimmungsmomente aber sind gefunden worden in der Vielheit, Einheit und in dem Zwecke.**)

Der absolute Begriff wird sich demnach vermitteln *A.* durch die thetisch-definitive Position des Vielen, *B.* durch die antithetisch-reflexive Position der Einheit in dem Vielen und *C.* durch die synthetisch-apodiktische Position des Zweckes. Dem Ersteren entspricht das Werden (die Möglichkeit), dem Zweiten die Wirklichkeit, dem Dritten die Nothwendigkeit. Dieses sind also die drei logischen Kategorien des absoluten Begriffes.

---

*) Vgl. oben Logik, Abschnitt 1. *sub. A. B.* u. *C.*
**) S. Abschn. 2. *sub. A. B.* u. *C.*

Das Werden.

Die substanzielle Vielheit ist ebensosehr für ein nothwendiges Moment der objektiven Wirklichkeit erkannt worden, als die einfache Definitiv-Bestimmung oder die Thesis für ein wesentliches Moment des (Formal-) Begriffes. Nun aber kann der Begriff seine thetische Affirmation nur wahrhaft definitiv haben, insofern er sie an dem Objektseyn setzt oder an diesem den Definitiv-Inhalt gewinnt und somit das konkrete Korrelat seiner thetischen Subjektivität und Allgemeinheit affirmirt. Das einfache Gesetztseyn (die reine absolute Positivität) der Objektivität ist das Einzelne, das Viele, als Singularrealität. Indem nur die subjektive Thesis sich an dieser objektiven Singularität zur konkreten Wirklichkeit selbstbestimmt, setzt sie die Identität ihrer und der Objektivität als Werden. Das Werden ist demnach eben so wenig ein blos objektives Moment der Dinge, als es eine blose subjektive Formalität ist. In ihm hat das Seyn gleichsam den immanenten Uranfang seiner ewigen Wahrheit, indem sich darin die an sich absolut ursprüngliche und anfangslose Ordnung des Seyns als eine Selbstvergegenwärtigung in den einzelnen Dingen vermittelt. Obgleich daher in dem Werden und durch dasselbe in der That kein Seyn (nichts Reales) entsteht;*) so ist in ihm doch die ewige Selbstoffenbarung des Seyns für sich selbst allein möglich. Denn das Seyn hat sich selbst nur als die Einheit und Identität

*) Vgl. Thl. I. S. 7 ff.

in der substanziellen Vielheit. Damit also das Seyn wahrhaft erkannt und begriffen werde, ist es als Werden zu setzen und aufzufassen.

Das Werden bietet an sich eigenthümliche Momente dar, welche als solche in dem Begriffe seyn müssen. Diese Momente bilden sich aus dem Verhältnisse des Vielen zu sich selbst und zu dem subjektiven Denken. Dieses Verhältniss hat sich nämlich als quantitative oder rein singuläre, als qualitative oder unterschiedene und als simultane Vielheit ergeben. (Vgl. den vorhergehenden Abschn. *sub. A.*) Das Denken hat somit in seinem Verhältnisse zur Vielheit die Dinge nach jenen drei Objektiv-Bestimmungen zum Inhalte seiner zu machen oder sich an ihnen konkret selbst zu bestimmen. Damit entsteht Auffassungs- und Bestimmungsweise nach Raum und Zeit, nach der Bewegung und nach der Kraft; oder die rein mathematische, die mechanische und dynamische Bestimmungsweise der Dinge. Das Werden hat demnach seinen Begriff in jener dreifachen Bestimmungsweise der Dinge, oder dadurch allein, dass diese Momente in ihrem immanent bestimmten Verhältnisse gedacht werden, wird das Werden begriffen, also auch nach seiner Beziehung auf die wesenhafte Wahrheit, auf den echt logischen Begriff, geltend gemacht.*)

*) Die wesenhafte Bedeutung der oben bezeichneten Momente ist in dieser Schrift bereits an mehreren Stellen, namentlich in der Ontologie, dargelegt worden. Es möge deshalb genügen, wenn hier mit wenigen Worten das Allgemeinste noch einmal hervorgehoben wird. Der Raum drückt die Quantität aus in ihrer absoluten Beziehung auf sich selbst, oder der Raum ist die subjektive Allgemeinbestimmung der Dinge nach ihrer rein quantitativen Unmittelbarkeit an

B.

Die Wirklichkeit.

Die Kraft ist die Vermittelung der Wirklichkeit oder mit ihr bestimmt sich das Seyn aus dem Werden zur Wirklichkeit. Die Vielheit der Dinge nämlich hat ihre Möglichkeit nur in ihrer Einheit, und diese wiederum ihre Bestimmung nur in jener. Die subjektive Denkstrebung setzt die Thesis, um sich zur Antithese fort zu bestimmen, diese hat die Grundlage ihrer Möglichkeit allein in jener. Die Bestimmtheit des Denkens überhaupt aber ist nur möglich dadurch, dass es sich mit der unmittelbaren Objektivbestimmtheit identisch setzt. Somit muss das Denken auch jenes Objektiv-Verhältniss des Vielen und Einen zu seinem Inhalte machen. Die Kraft ist die Grenze des blos vielheitlichen Verhaltens und damit der Anfang des einheitlichen in dem vielheitlichen. Die Auflösung der Kraft in das Wirken oder die Identität derselben und ihres Wirkens ist die Wirklichkeit. Diese ist demnach das Seyn, insofern es sich selbst als Einheit seines Unterschiedes setzt, oder sich

---

ihnen selbst. Die Zeit setzt den Raum voraus, dessen Vereinzelung als solche, oder dessen an sich selbst bestimmten Unterschied sie darstellt. Sie ist insofern die subjektiv-allgemeine Bestimmungsform der Dinge nach ihrer räumlichen Vereinzelung. Beide als solche und für sich selbst bilden die mathematische Bestimmbarkeit (die reine Massbestimmung) der Dinge. Die Bewegung ist die Aufhebung jener räumlich-zeitlichen Ansicht, indem sie die Quanta als solche auf einander bezieht; sie enthält aber Raum und Zeit als Momente in sich. Die Kraft betrifft die Simultaneität. Sie ist die substanzielle Machtstrebung der Dinge in ihrem Ausser- und Miteinander; das simultane Selbstbehaupten

selbst in der konkreten Einheit des Unterschiedenen zugleich als allgemeine Einheit hat. In der Wirklichkeit findet somit das Werden die nächste Auflösung seines Widerspruchs oder sein Resultat. Sie ist die Positivität der absolut gegenwärtigen Realität. Diese absolute Gegenwart ist aber zunächst die des Zusammenhangs oder der Kontinuität der einzelnen Dinge. Das Kontinuum (die Ausdehnung), blos als solches, vom Denken gesetzt oder noch für sich als Bestimmungsmoment des Begriffes aufgefasst, ist

die sinnliche Wirklichkeit.

In ihr bleibt die absolute Gegenwart des Realen die rein unmittelbare Bestimmtheit der Subjektivität. Die Wirklichkeit, von ihrem sinnlichen Standpunkte, ist gleichsam nur noch die Selbstanschauung des Seyns in seiner inhaltlichen Einheit, oder in dem blosen Inbegriffe seiner Selbst.

Die absolute Gegenwart des Realen bestimmt sich aber auch wesentlich als die der Kausalität. Diese nun, als solche vom Denken als seine eigene Bestimmtheit festgehalten, bildet die

verständige Wirklichkeit.

In derselben hat die absolute Gegenwart die Bedeutung der reinen selbstaffirmativen Einheit des Vielen in seiner Bedingtheit. Die gegenseitige Bedingung des Vielen bildet hier seine Einheitsform und diese zugleich die Bestimmtheit des Subjektiven. Die verständige Wirklichkeit ist also die Selbstaffirmation des Seyns in seiner absoluten Bedingtheit, oder in der Einheit der Abhängigkeit des Vielen schlechthin von

Beziehung. In ihr reflektirt die einfache Positivität des Seyns in sich wegen ihrer Beschränkung durch sich selbst.

Endlich bestimmt sich die absolute Gegenwart des Realen als Totalität. Diese, wiederum rein als solche von dem Denker für das Denken (mithin als dessen Bestimmtheit) gesetzt, hat die Bedeutung der

vernünftigen Wirklichkeit.

In dieser vollendet sich erst die reine Absolutheit der realen Gegenwart; sie ist nur die bestimmte Einheit der beiden vorhergehenden, insofern diese Einheit als Allgemeinheit des Seyns überhaupt affirmirt wird. In der vernünftigen Wirklichkeit affirmirt sich daher auch das Seyn als die absolute Selbstbedingung seiner absoluten Bedingtheit, oder es setzt sich als das Unbedingte in seiner Bedingtheit, eben damit als seine eigene Totalität. In der vernünftigen Wirklichkeit erscheint somit die absolute Gegenwart des Realen als das Seyn in der selbstgesetzten Identität des Bedingten und Unbedingten an ihm selber. Sie ist die wahre Entelechie. Hiermit geht zugleich die Wirklichkeit in ihre Nothwendigkeit über.

C.

Die Nothwendigkeit.

Sie ist das Denken des Zweckes der Dinge für das Denken, also die Identität des Denkens und der allgemeinen Zweckmässigkeit im Daseyn. In dem freien Setzen des Zweckes der Dinge in ihrer Totalität affirmirt sich das Seyn als sein

ursprünglicher Selbstgrund, oder eben als seine eigene absolute Nothwendigkeit. Sie ist die Vollendung des Seyns in seinem Wesen; die Möglichkeit und Wirklichkeit sind in ihr zugleich gesetzt. Nur durch den Begriff Beider erhebt sich das Denken zum Begriffe der Nothwendigkeit, zum Abschlusse des absoluten Begriffes. Aber auch die Nothwendigkeit muss sich an sich selbst im besondern eigenthümlich bestimmen, jenachdem nämlich das Seyn sich in seiner absoluten Selbstbegründung darstellt. Zunächst nämlich setzt sich das Seyn als Selbstzweck in den einzelnen Dingen, oder als Grund des Einzelnen, des Vielen. Hiermit bestimmt sich die Nothwendigkeit als die

individuelle Nothwendigkeit.*)

Diese hat also ihr besonderes Wesen darin, dass alle Dinge (auch die geistigen) in der Substanzialität ihres Seyns schlechthin bestimmt sind und zwar rein ursprünglich durch die ewige Positivität, durch die Ewigkeit des Seyns selbst, dessen absolute Negation eine Unmöglichkeit ist. Oder Alles, was eine substanzielle Existenz hat, hat dieselbe zunächst an sich, aber nicht durch und blos für sich, sondern als reine Bestimmtheit des Seyns überhaupt.**) Jedes

*) Die individuelle Nothwendigkeit ist gewissermassen die natürliche eines jeden Dings, insofern dieses in ihr zunächst seine eigene unmittelbare und insofern natürliche Begründung hat.

**) Die individuelle Nothwendigkeit wird zum Fatalismus, wenn die Subjektivität dieselbe als eine rein abstrakte festhält und sie nicht als wesentliches Moment der Nothwendigkeit überhaupt, der absoluten Selbstdarstellung des Seyns erkennt.

Ding ist demnach als Ursprüngliches wesentlich auch Substanz, weil das Seyn als solches in ihm sich selbst setzt, oder sich in ihm als Selbstinnerlichkeit affirmirt. Die natürliche Nothwendigkeit an und für sich ist somit auch die Nothwendigkeit des Endlichen, die Affirmation der absoluten Positivität des Endlichen.

Das Seyn hat seine Selbstbegründung aber auch weiter wesentlich noch darin, dass es, indem es seinen Selbstzweck zunächst in der substanziellen Vielheit hat, ihn zugleich in der Einheit derselben haben muss. Oder das Seyn setzt sich in seiner endlichen Selbstbegründung zugleich als die Aufhebung (Negation) dieser reinen Endlichkeit und affirmirt in dieser Negation den innern Bezug als Zweck der substanziellen Dinge, welche hiermit ihren individuellen Zweck nur insofern haben, als sie zugleich als Zweck für ein Anderes sind. Das Seyn begründet sich also wesentlich auch in der Innerlichkeit des vielheitlichen Bezugs. Indem nun diese Selbstbegründung als Bestimmung des subjektiven Seyns gesetzt wird, ergiebt sich die

relative Nothwendigkeit.

Das Seyn ist aber es selbst nur dadurch in seinem vollen Begriffe, in seinem reinen absoluten Adäquate, dass es sich als sein eigenes Resultat alleiniger und allgemeiner Selbstzweck ist. Oder das Seyn hat seine volle Selbstbegründung nur insofern, als es sich in seiner ganzen Unendlichkeit als Selbstzweck setzt, oder als es seine substanzielle Endlichkeit und deren Bezug, und hiermit den individuellen und relativen Zweck, die individuelle und relative Noth-

wendigkeit, nur als immanente Mittel seines allgemeinen Selbstzweckes, seiner allgemeinen Selbstbegründung hat. Indem die Subjektivität des Seyns diese schlechthin allgemeine Selbstbegründung desselben als eine wesentliche Bestimmung ihrer selbst setzt, wird die Nothwendigkeit zur

absoluten Nothwendigkeit.

In ihr wird die Unendlichkeit des Seyns als Grund seiner Endlichkeit und zugleich als Grund der Bestimmung dieser Letztern zu ihrem ewigen unendlichen Verhältnisse, somit die Selbstfreiheit und Selbstnothwendigkeit als identisch gesetzt. Da hierin die vollendete Selbstvermittelung des Seyns zu sich selbst stattfindet, mithin auch der volle Begriff desselben an ihm selbst, durch und für es selbst erreicht wird, so fällt der absolute Begriff wesentlich zusammen mit dem Gedanken der absoluten Nothwendigkeit oder vielmehr mit dieser selbst. Oder, der absolute Begriff ist die absolute Nothwendigkeit des Seyns.

VIERTER ABSCHNITT.

Der wissenschaftliche Begriff, oder der Begriff als Wissenschaft.

Im absoluten Begriffe hat der logische Begriff sich selbst vollendet, oder das Denken hat in ihm sich zur adäquaten Real-Bestimmtheit seiner selbst vermittelt, indem es seine Allge-

meinheit zugleich als konkrete Wirklichkeit hat, und hiermit seine ursprüngliche Identität mit der Objektivität der Dinge als seine nothwendige Wahrheit affirmirt. Es hat seinen absoluten Anfang zu seinem Resultate gemacht und ist eben hierin sich adäquat, seine sich selbstgleiche Wirklichkeit. Insofern nun dieses Resultat in seiner logischen Wahrheit zur objektiven Darstellung gelangt, entsteht die Wissenschaft, oder der wissenschaftliche Begriff.

Der wissenschaftliche Begriff ist somit vom absoluten Begriffe dem Wesen nach nicht verschieden; sein Eigenthümliches besteht blos darin, dass der absolute Begriff seine reine Selbstgeltung (seine Wahrheit) als die seinige, also sich selbst als sein Objekt darlegt, sich selbst konstruirt.*) In der That ist demnach auch die Wissenschaft nur die Konstruktion des absoluten Begriffes (gleichsam die ἀποδειξις ἐκ των καθολου nach Aristoteles), oder die Aufweisung desselben als das Wissen. **)

---

*) Es ist bekannt, wie (vorzüglich nach Kant) die Konstruktion nur auf mathematische Begriffe bezogen zu werden pflegt und hier die Veranschaulichung mathematischer Begriffe in entsprechenden allgemeinen, aber anschaulichen Schemen bedeuten soll. Eine nähere rein wissenschaftliche Beziehung bekam die Konstruktion durch Schelling. In Obigem ist die Konstruktion nichts weniger als blose Methode, sondern das wesentliche Moment der Wissenschaft selbst, indem sie nur die Bestimmung des absoluten (des schlechthin wahren) Begriffes zur objektiven Selbstaffirmation seiner als seines eigenen Werks bezeichnen soll, eben die logische Selbstaufweisung (gewissermassen die λογικη ἀποδειξις des Aristot.).

**) Aristoteles scheint mit seinem συλλογισμος ἐπιστημονικος den eigentlichen objektiven Standpunkt des Denkens oder Begriffes in der Wissenschaft anzudeuten. Ihm ist die wahre

Der wissenschaftliche Begriff bestimmt sich in seiner bezeichneten Eigenthümlichkeit durch folgende Momente. Zuerst dadurch, dass er sich gegen die objektive (gleichsam konstruktive) Negation seiner selbst affirmirt, oder an sich selbst seine objektive Negation negirt, hiermit seine eigene konstruktive Möglichkeit schlechthin setzt. Zweitens dadurch, dass er seine (thetisch) konstruktive Möglichkeit als konstruktive Wirklichkeit an sich selbst vermittelt. Drittens dadurch, dass er seine vermittelte Konstruktiv-Wirklichkeit als seine konstruktive Nothwendigkeit darstellt.

Diesem nach wird die (logische) Wissenschaft oder der wissenschaftliche Begriff sich erwägen lassen A. unter der Kategorie des Wissens, schlechthin B. der (konstruktiven) Methode, C. des (konstruktiven) Systems.

A.

Der wissenschaftliche Begriff unter der Kategorie des Wissens schlechthin.

Das Denken hat sich als der Selbstbestimmungsprocess des Begriffes ergeben. Die adä-

---

Wissenschaft hiermit ganz eigentlich eine Apodeixis des Begriffes, d. h. ein objektives Aufweisen desselben in seiner Nothwendigkeit, (ἡ ἀποδειξις ἐκ των καθολου) der er die blose ἐπαγωγη gegenüberstellt. Vgl. desf. besonders die *Analyt. poster. l. I. c.* 2 u. 18 und sonst an mehr. Stellen. Desgl. die Topik. c. 10. — Dass übrigens obigem Sinne nach jede Wissenschaft dieses nur seyn könne, insofern sie das philosophische Streben nach der Absolutheit des Begriffes hinsichtlich des ihr vorliegenden Gegenstandes darstellt, ist leicht zu ersehen.

quate Bestimmtheit des Begriffes nun, als Resultat jenes Selbstbestimmungsprocesses affirmirt, ist das Wissen vorzugsweise, das logische Wissen. In demselben hat somit die Subjektivität die objektive Wirklichkeit als *ihre* eigene Innerlichkeit; sie ist in der Identität mit dieser bei sich. Oder das Wissen ist die Affirmation jener Identität als der Wahrheit. Eben hiermit giebt sich der Begriff im Wissen seine wesenhafte Existenz, er wird seine eigene Objektivität, oder er bestimmt sich zum konstruktiven Begriffe. Die Nothwendigkeit also dieser objektiven Selbstkonstruktion des Begriffes oder seiner Bestimmtheit in der Form des Wissens ergiebt sich aus seiner eigenen Bedeutung, welche die vermittelte Identität des Allgemeinen und seiner konkreten Positivität ist. Diese Identität ist aber als solche wesentlich real; sie ist die Wirklichkeit des Geistes und muss sich mithin als solche auch positiv affirmiren, d. h. eben als eine subjektive Bestimmtheit objektiv selbst setzen.

Die konstruktive Bestimmungsweise des Begriffes oder seine wissenschaftliche Selbstdarstellung hat wiederum den logischen Fortschritt des Begriffes überhaupt an sich zu verwirklichen, und es ist desfalls das Allgemeine bereits vorhin angedeutet worden. Das Erste nämlich ist, dass der Begriff seine konstruktive Möglichkeit schlechthin setzt, oder seine Konstruktion als thetische Wirklichkeit behauptet. Dieses geschieht dadurch, dass er das objektive (d. h. als ein Wirkliches affirmirende) Gegentheil seiner eigenen Objektivität oder konstruktiven Selbstwirklichkeit von sich schlechthin ausschliesst und somit an sich absolut negirt, oder dass er sich als das Wissen an und für sich geltend macht. Das objektive

Gegentheil oder die objektive Negation aber des sich als Realität darstellenden Begriffes ist die abstrakte Subjektivität, insofern sie sich als die Wahrheit des Begriffes behaupten will, oder die Meinung (δοξα).*)

Das Wissen ist dieses mithin zunächst nur insofern, als es sich der Meinung schlechthin gegenübersetzt, und hierin hat der Begriff seine konstructive Thesis. Um aber diese an sich selbst oder gerade als die seinige zu haben, wird Zweierlei erfodert, *a*) das objektive Setzen der Meinung als des Begriffsgegentheils, *b*) die Negation dieser Meinungsobjektivität. Denn erst nach Aufhebung der Objektivität der Meinung (nach Ueberwindung seines Widerspruchs) kann der Begriff seine eigene Möglichkeit aufweisen und zur Behauptung seiner Wirklichkeit fortschreiten. Oder in dem Aufhebungsstreben der Meinung, insofern sie sich als Gegentheil des Begriffes setzt, in dem Processe der Vernichtung des Widerspruches an sich selbst, zeigt eben der Begriff seine objektive Möglichkeit; er hat darin die Apodeixis derselben, er konstruirt sich selbst als solche. Das Erste kann bezeichnet werden als die Hypothesis der Meinung, das Andere als die Widerlegung derselben.

a) Die Hypothesis der Meinung.

Die Meinung fällt ganz eigentlich in das Gebiet der Vorstellung oder der Verständigkeit, und sie ist in der That nur die Vorstellung, insofern

*) Diese logische Meinung muss wohl unterschieden werden von der gewöhnlichen unbefangenen, welche sich in ihrer Einseitigkeit und subjektiven Zufälligkeit weiss und sich somit auch nicht als die Wahrheit des Begriffes behaupten will.

sie sich als Begriff geltend macht. Die unmittelbare Sinnlichkeit kann die Veranlassung derselben werden, nie aber ihr Princip, ihre formale Bestimmung. Dieses ist immer der Verstand und zwar, insofern er sich irgendwie als abstrakte Absolutheit an die Stelle der Vernünftigkeit setzt oder vielmehr gegen diese, als die eigentliche Wahrheit, negativ beharrt, da er doch selbst nur für sie Wahrheit haben kann, nicht aber rein an sich. Die Meinung nimmt nun dem (wahren) Wissen gegenüber mehrere Formen an, welche nicht zufällig sind, sondern sich nach der formalen Methodik des Denkfortschrittes bestimmen; sie muss daher auch zuerst in einer dieser Formen als vorhanden signalisirt oder angezeigt werden. Denn nur, wenn das Vorhandenseyn der Meinung und dessen Modus bestimmt ist, kann die Auflösung und Widerlegung zweckmässig und mit Erfolg stattfinden. Die abstrakte Verstandesabsolutheit offenbart sich nämlich entweder als absolut-abstrakte Thesis, oder als absolut-abstrakte Antithesis oder endlich als absolut-abstrakte Synthesis. Die Meinung kann somit wesentlich drei Formen annehmen, welche zu bezeichnen sind:

α) Als die definitive Meinung oder das Vorurtheil. Es ist die absolut-abstrakte Thesis und hat als solche seine eigenthümliche Bedeutung darin, dass sich eine abstrakte Vorstellung schlechthin als solche und ohne alle Vermittelung als die absolute Wahrheit des Begriffes behaupten will. Sie ist ganz eigentlich die Meinung, insofern sie eine subjektiv unvermittelte Vorstellungs-Gewohnheit oder auch unvermitteltes Dogma des Subjekts ist mit der Prätension objektiver Wahrheit und Gewissheit.

β) Als reflexive Meinung oder als Irrthum. Er ist die einseitig abstrakte Antithesis und besteht somit (aus dem logischen Standpunkte) darin, dass sich das Vorstellen als einseitig-abstraktes Urtheil die Wahrheit des logischen Begriffs-Urtheils anmasst. Im Irrthum ist Bewegung des Verstandes, während er im Vorurtheile als fixer erscheint. Daher hat der Irrthum auch diskursiven Charakter. Er urtheilt und vermittelt, aber ohne Immanenz, ohne das Denken des identischen Bezugs zwischen Subjekt und Objekt. Der Irrthum setzt die subjektive Abstraktions-Vermittelung an die Stelle der subjektiv-objektiven Bestimmtheit und affirmirt ohne kopulative Realität.

γ) Als die apodiktische Meinung oder der Paralogismus. Er beruhet in der absolut-abstrakten Synthese und ist somit das Vorstellen, insofern es sich in seiner abstrakten Einseitigkeit als die Nothwendigkeit des Begriffes setzt. So wie der einfache Irrthum ein absolut-abstraktes Urtheil auf der Basis subjektiv-abstrakter Vermittelung ist, so der Paralogismus ein absolut-abstrakter Schluss; und sowie dort die kopulative Realität fehlt, so hier die wahrhaft reale Allgemeinheit als Grund der kopulativen Bestimmung. Der Paralogismus als solcher hat den Irrthum insofern zu einem Momente seiner selbst, als er gleichfalls eine subjektive Abstraktion an die Stelle der subjektiv-objektiven Bestimmtheit, eine abstrakte Allgemeinheit für eine konkrete setzt; er unterscheidet sich jedoch dadurch von demselben, dass in ihm sich diese subjektive Einseitigkeit als Real-Grund einer Wirklichkeit darstellt.

Von dem Principe (der formalen Bestimmung), der Meinung, welches stets nur der einseitige abstrakte Verstand ist, muss wohl unterschieden werden die Veranlassung oder die materielle Quelle derselben, welche zugleich ihren objektiven Inhalt mehr oder weniger darbietet. Diese kann mannichfaltiger Art seyn und gestattet (wegen ihrer historisch-positiven Stoffartigkeit) keine durchgreifende logische (apriorisch-allgemeine) Unterscheidung. Doch lässt sich eine gewisse anordnende Klassification vornehmen, wonach die Quelle der Meinung zu bezeichnen seyn dürfte

α) als die historische vorzugsweise, wohin der faktisch-sinnliche Schein sammt der Macht der Gewohnheit, socialer Verhältnisse, positiver Autoritäten, kurz die individuelle Lebensgeschichte wie die nationelle und temporelle Stimmung gehören kann;

β) als die psychologische, deren Inhalt sich aus dem gesammten Kreise psychischer Strebungen ergeben kann;

γ) als die interpretative, welche ihre Bedeutung in semiotischen, symbolischen und sprachlichen Momenten hat.

b) Die Widerlegung der Meinung (die objektive Negation, oder Auflösung derselben).

Die thetische Konstruktion des Begriffes hat ihre wissenschaftliche Bedeutung nicht blos in der Position seines Gegentheils als seiner objektiven Negation, sondern sie muss auch diese Objektivität des Negativen negiren, d. h. als eine nichtige darstellen, welches allein durch die Auflösung der Meinung, durch Ueberwindung derselben, als des objektiven Widerspruchs mit dem Begriffe, geschehen kann. Nur durch diese Ueberwindung zeigt der Begriff objektiv seine logi-

sche Macht und Bedeutung auf, erweiset seine konstruktive Möglichkeit, d. h. die Möglichkeit seiner objektiven Geltung (seiner konstruktiven Wirklichkeit).

Der Process der Negation der Objektivität der Meinung von Seiten des Begriffes muss wiederum der logische, dialektische seyn, weil die thetische Konstruktiv-Macht des Begriffes dieses allein seyn kann, insofern sie sich als Selbstmacht des Begriffes, mithin eben als logische Macht aufweiset. Diesemnach muss die negative Bewegung gegen die objektiv-konstruktive Meinung ausgehen von der einfachen Setzung ihrer selbst, oder die Negation, wodurch die thetische Konstruktion des Begriffes vermittelt werden soll, muss zunächst selbst thetisch seyn; sie muss aber sofort auch durch sich selbst ihre thetische Bestimmtheit antithetisch entwickeln und endlich sich selbst zum positiven Resultate ihrer negativen Bewegung synthetisch bestimmen. Oder der Process der Negation (der Widerlegung und Aufhebung) der Meinung in ihrer Objektivität bestimmt sich α) als Skepsis, β) als Kritik, γ) als Dogmatik. Mit dieser Letzten wird die thetische Konstruktion des Begriffes vollendet und zur antithetischen vermittelt, oder die konstruktive Möglichkeit desselben geht durch den dogmatischen Akt und in demselben zur konstruktiven Wirklichkeit über.

α) Die Skepsis.

Sie ist der unmittelbare Selbstanfang der negativen Bewegung des Begriffes gegen die konstruktive Positivität der Meinung, welche durch sie in ihrer konstruktiven Objektivität gleichsam signalisirt wird. Sie muss also das Moment, wel-

ches sich mit der Behauptung des Wissens setzt, ohne dass ihm diese Bestimmung zuzukommen scheint, in seiner objektiven Bestimmtheit bezeichnen und seine kontradiktorische Stellung dem eigentlichen Begriffe gegenüber aufweisen. Sie darf aber dabei nicht absolut verfahren, sondern muss das als Meinung bezeichnete Moment nur nach seiner Hypothese anerkennen und setzen, weil erst durch die kritische Antithese ermittelt werden kann, ob und in wiefern die vermuthete Meinung in der That als solche gelte. Die (logische) Skepsis setzt die Möglichkeit des absoluten Wissens voraus; denn ohne diese Voraussetzung würde sie selbst nicht seyn können. Die Skepsis, welche den absoluten Begriff selbst negirt und ihre Negation als solche logisch durchführt und zum Systeme der Wissenschaft erhebt, setzt sich hiermit selbst als den absoluten Begriff und negirt dadurch sich selbst. Die wahre logische Skepsis kann demnach nur die Selbstbethätigung des absoluten Begriffes seyn, eben der Anfang seiner objektiven Selbstkonstruktion, der absolute Anfang seiner Wissenschaft. Sie hat von diesem ihren logisch-konstruktiven Standpunkte aus wesentlich drei Richtungen und ist demnach erstens die stützende Skepsis (ἀπορητικη), (das platonische θαυμαζειν), insofern sie in Beziehung auf ein Wissen die Möglichkeit der Meinung setzt; zweitens suchende (σκ. ζητητικη nach *Sext. Emp. Pyrrh. Hypot. I. 7.*), insofern sie die als möglich gesetzte Meinung als eine wirkliche nachzuweisen, mithin die Meinung als solche zu bestimmen sucht; drittens die zurückhaltende (ἐφεκτικη nach *S. Emp. l. c.*), insofern sie die gefundene Meinung als das gegebene Gegentheil des Begriffes vorläufig fest- und von diesem zurückhält.

β) Die Kritik.

Sie bezeichnet den Fortschritt der negativen Bewegung gegen die objektive Meinung aus ihrer thetischen Bestimmtheit zu ihrer antithetischen Bestimmungsweise, oder vielmehr sie ist die Entwickelung der Letztern selbst. Die Kritik setzt die Skepsis voraus; diese bietet ihr die Meinung als eine hinlänglich bezeichnete Voraussetzung, als eine zunächst noch hypothetisch-aufgezeigte Objektivität, welche die Kritik selbst nun sicher zu bestimmen und aufzuheben strebt. Beides aber kann nur geschehen, insofern die Meinung als wirklich-objektiver Widerspruch des Wissens nachgewiesen und als solcher vom Wissen ausgeschlossen wird. Der kritische Process besteht daher ganz eigentlich in der Ueberwindung des konstruktiven Widerspruches, d. h. des Widerspruches gegen das Wissen, insofern er sich selbst als das Wissen darstellt. Die Kritik bewegt sich nun mit dieser ihrer Bestimmung in einem logischen Fortschritte, indem sie erstens die Meinung als wirklichen Widerspruch des Wissens bezeichnet oder dieselbe als objektives Gegentheil des Begriffes aus der Natur der Sache selbst nachweist; zweitens, indem sie die besondern Momente entwickelt, wodurch sich der Widerspruch in jener konstruktiven Objektivität selbst behauptet; drittens, indem sie denselben gerade in seiner Beziehung zu dem (diesem oder jenem) Wissen auf dem Grunde jener Entwickelung als eine logische Unmöglichkeit affirmirt und somit schlechthin zurückweist. Mit diesem letzten Akte geht die Kritik in die Dogmatik über; deren nothwendige Voraussetzung sie ist. *)

*) Die besondern logischen Grundsätze und Regeln der

γ) Dogmatik.

Sie ist die negative Bewegung des Begriffes gegen die Meinung, insofern sie ihr Resultat als das ihrige (als durch sich gewonnen) der Meinung gegenüber darstellt. In ihr konstruirt sich daher das Wissen als seine positive Möglichkeit auf dem Grunde seiner selbst. Alle wahre Wissenschaft muss daher wesentlich dogmatisch seyn, d. h. sich als die Wahrheit der Sache affirmiren. In dem dogmatischen Setzen hat das Wissen seine Grundlage vollendet, oder seine eigene in ihm selbst gelegene Voraussetzung verwirklicht. Die dogmatische Konstruktion des Begriffes als des Wissens ist daher nicht sowohl eine Methode der Wissenschaft, als vielmehr ein wesentliches Moment ihrer Möglichkeit und ihre eigenste Form. Dass die wissenschaftliche Dogmatik übrigens keine unmittelbare Behauptung und beliebige Versicherung sey, ergiebt sich aus dem Vorhergehenden. Sie ist die Darstellung des Begriffes in seiner affirmativen Objektivität. Mit ihr hat der wissenschaftliche Begriff sich als seine positive Konstruktiv-Möglichkeit abgeschlossen und so seine konstruktive Wirklichkeit eingeleitet, welche er als die seinige an sich selbst zu vermitteln hat. Diesen Vermittelungsprocess bezeichnet die wissenschaftliche Methode.

B.

Der Begriff unter der Kategorie der wissenschaftlichen Methode.

Die konstruktive Wirklichkeit des Begriffes ist nur insofern seine Wahrheit, als er sie an

Kritik müssen aus dem oben angedeuteten logischen Grundwesen konsequent entwickelt werden.

sich selbst vermittelt und so dieselbe als sein Resultat, als seine eigene hat. Hiermit stellt sich der Begriff, nachdem er seine wissenschaftliche Möglichkeit aufgezeigt und als solche schlechthin affirmirt hat, aus der Bestimmtheit seiner thetischen Wissenschaftlichkeit unter die Bestimmung der antithetischen oder unter die Bestimmung der wissenschaftlichen Methode.*) Die wissenschaftliche Methode ist somit der sich als objektive Wirklichkeit selbstkonstruirende Begriff. In ihr ist der Begriff Princip und Inhalt zugleich; sie ist eben seine sich selbstbildende Wirklichkeit. Hierin hat sie ihre rein immanente Bedeutung. Oder die (logisch-) wissenschaftliche Methode verhält sich zu dem Begriffe nicht äusserlich abstrakt, sondern ist nur die Manifestation seiner selbst als konstruktiver Objektiv-Position.

Die wissenschaftliche Methode in dieser Bedeutung hat die Meinung bereits hinter sich, ihre Aufgabe ist, durch antithetische Entwickelung und Bestimmung der Momente der logischen Konstruktiv-Wirklichkeit diese sich selbst adäquat darzustellen. Sie ist hiermit nothwendig progressiv, d. h. sich in immanentem Fortschritte selbstbewegend. Ihr Unterschied an ihr selbst bezeichnet also auch keine simultanen

*) Die wissenschaftliche Methode ist wesentlich konstruktiv, d. h. objektiv aufweisend, und hierin verschieden von der dialektischen Methode der Begriffsbestimmung an und für sich oder von dem Selbstfortgange des Begriffes zu seiner absoluten Wahrheit. Jene setzt diese eben so nothwendig voraus, als das wissenschaftliche Wissen den absoluten Begriff voraussetzt. Bevor daher die wissenschaftliche Methode die Konstruktion der objektiven Wirklichkeit des Begriffes vornehmen kann, muss dieser selbst schon dialektisch vermittelt seyn.

Arten, sondern successive Bestimmtheiten, immanente Stufenverhältnisse. Das Princip dieses Unterschiedes ist somit in der ursprünglichen Bedeutung der wissenschaftlichen Methode, also in der Bedeutung der objektiven Wirklichkeit des logischen Begriffes selbst gelegen. Diese Wirklichkeit nun fodert zunächst die objektive Aufweisung und Bestimmung des Allgemeinen an dem Begriffs-Inhalte, insofern derselbe als ein existenziell Vorhandener aufgefasst wird, also eine Darstellung seiner konkreten Begriffs-Bestimmtheit als solcher, der reinen Gegebenheit des Begriffes. Zweitens fodert sie eine Aufweisung des Allgemeinen an und in dem Zusammenhange, im einheitlichen Bezuge jenes Inhaltes an ihm selbst; und drittens eine Aufweisung des Allgemeinen als Selbstbestimmtheit in der Totalität. Hiermit stellt sich der Unterschied der wissenschaftlichen Methode dar α) als Induktion, β) als Deduktion, γ) als Demonstration. Wo demnach ein wissenschaftlicher Begriff sich in seiner vollendeten oder wahrhaft-logischen Objektiv-Wirklichkeit haben will, muss er jene drei methodischen Richtungen nach ihrer immanenten Gegenseitigkeit an sich vollzogen haben.*)

*) Es ist aus Obigem für sich begreiflich, dass keine jener drei Arten wissenschaftlicher Methode irgendwo für sich genügt; jede, für sich selbst gesetzt, ist vielmehr einseitig und damit unlogisch und unwahr. Logisch ist jede nur für die andere und mit der andern. Daher darf denn auch aus dem Standpunkte wahrer Wissenschaft keiner besondern Wissenschaft eine jener Methoden eigenthümlich und gleichsam ausschliesslich angewiesen werden; vielmehr setzt jede an sich selbst vollendete, d. h. sich in ihrer Sphäre logisch vollziehende Wissenschaft alle drei methodischen Stufen nach ihrer Immanenz voraus.

a) Die Induktion.

Aus dem Gesichtspunkte wissenschaftlicher Methode ist sie die (konstruktive) **Aufzeigung** (ἀποδειξις) des **logisch-bestimmten** Inhalts des Begriffes, oder seiner logisch-konkreten Bestimmtheit zunächst rein als solcher, d. h. insofern sie sich in ihrer blos **genetischen** Wahrheit darstellt. Sie unterscheidet sich hiermit sofort von der **rein empirischen** Induktion (der materiellen Vorarbeit), welche nur das **faktische Material** des Begriffes vermittelt, ohne selbst noch Begriff (Denken) zu seyn, und eben damit keine **konstruktive Aufzeigung** (ἀποδειξις), sondern eine blose **Herbeiführung** (ἐπαγωγη) bedeutet.*) Die wissenschaftlich-konstruktive Induktion verfährt demnach in der Weise, dass sie den Begriff an dem gegebenen thatsächlichen Stoffe darstellt, und zwar indem sie die besondern Ver-

*) Die ἐπαγωγη des Aristoteles ist zunächst keine blose Herbeiführung des Faktischen, aber auch keine wissenschaftliche Konstruktion, indem er sie der ἀποδειξις gegenüberstellt. (*Analy. poster. I, c.* 18 und *An. prior. II, c.* 25.) Sie scheint ihm vielmehr nur die Bestimmungsweise des **Wahrscheinlichen** zu seyn. (*Top. I, c.* 10, 12 u. 16.) Allein, indem er diese Bestimmungsweise andererseits doch auch auf den **Syllogismus** bezieht (unter der Benennung διαλεκτικος συλλογισμος) und die Apodeixis davon abhängig macht (*Εστι — δ' ἐπαγωγη ἐκ των κατα μερος, ἀδυνατον δε καθολου θεωρησαι, ἐι μη δι ἐπαγωγης. An. post. I. c.* 1 und 18), hat er sofort auch eine höhere wissenschaftliche Bestimmung gegeben. — **Baco's** Induktionsmethode kommt jener wissenschaftlichen gleichfalls nahe, und bedeutsam genug bezeichnet er selbst [*Organ. I, Aph. XV.*] ihren Charakter der gemeinen gegenüber, die er eine *res puerilis* nennt, in folgender Weise: *At inductio, quo ad inventionem et demonstrationem erit utilis, naturam separare debet per rejectiones et exclusiones debitas, ac deinde post negativas tot, quo suffiecunt, super affirmativas concludere.*

hältnisse des Denkens selbst nachweist, oder indem sie an der konstitutiven Eigenschaftlichkeit des besondern Inhalts den konstitutiven Selbstanfang des Begriffes veroffenbart. Das Faktische als solches ist für sie nur das unmittelbare Moment, in welchem ihr die Bedeutung der allgemeinen Wirklichkeit, also des Wesens, vermittelt erscheint. Die Induktion ist daher nur die nächste Vermittelung der Demonstration, welche ohne sie eine leere Abstraktion bleiben müsste. Sie fällt nicht blos in das Gebiet der Empirie, wie meistens gelehrt wird, sondern sie gehört auch dem reinen Denkgebiete an, welches sie mit der Empirie auszugleichen hat. Denn selbst das Denken, welches als solches absolut mit sich selbst anfängt *) und somit auch der reine logische Anfang der Wissenschaft ist, bestimmt sich nur zur Wahrheit seiner selbst, indem es seine wirkliche Besonderheit als solche bestimmt, d. h. in ihr auch seine Allgemeinheit

---

*) Das Denken erweiset in seinem Anfange zugleich seinen Nichtanfang, d. h. sein Anfang setzt als solcher seine ewige Wirklichkeit voraus, er ist nur die zeitlich bestimmte Affirmation seines ewigen Daseyns. Eben dies, dass das Denken nur mit sich anfangen kann, ist die Apodixis seiner anfangslosen Ewigkeit und Nothwendigkeit. Jeder Denkakt setzt das Denken überhaupt als das freie Princip seiner voraus. Somit ist das Denken nur sich selbst ewige Voraussetzung, also voraussetzungslos. Eben daher kann die Philosophie nur mit dem Denken selbst anfangen; denn sie soll keine Voraussetzung haben, sondern der anfangslose ewige Anfang seyn, der absolute Beweis der Wahrheit. Diese Ansicht liegt als eigentlich formales Princip unserm ganzen gegenwärtigen Systeme zum Grunde.

darstellt. Jede Wissenschaft fodert somit die Methode der Induktion; denn sie muss sich selbst zunächst als allgemeine Thatsache an ihrem Inhalte haben.

Die Induktion hat als ein rein logischer Akt an sich selbst wiederum die allgemeine logische Bestimmungsweise zu verwirklichen. Sie beginnt daher mit dem faktischen Inhalte als solchem, d. h. sie bestimmt ihn nach seinem vielheitlichen Unterschiede, nach seinen Singularbeziehungen; sie schreitet fort zur Beziehung des faktischen Unterschieds auf sich selbst oder zur Differenzialbeziehung an den faktisch-gesetzten Singularitäten, und vollendet sich in der Affirmation der faktischen Allgemeinheit des Inhalts. Oder die Induktion unterscheidet sich selbst als analytische, analogische und hypothetische. Dieser Fortschritt ist immanent, so dass keine wahre Analogie ohne Analytik und keine Hypothese ohne beide zugleich logisch möglich ist. In jedem Momente dieses ihres Fortschrittes muss daher die Induktion das Wesen bezielen, eben den Begriff, und sie soll nicht das Wahrscheinliche, sondern die Wahrheit selbst zu ihrem Principe nehmen.*)

---

*) Die Induktion, als wissenschaftliche Methode, setzt daher überall die philosophische Erwägung des Faktischen voraus; die blose mathematische Berücksichtigung hat dabei an und für sich keinen wissenschaftlichen Werth. Sie würde die Induktion seyn, welche nach Baco (*l. c.*) *„per enumerationem simplicem procedit“* und die er deshalb eine *res puerilis* nennt, sehr richtig bemerkend *„et precario concludit et periculo exponitur ab instantia contradictoria.“* — Die besondern log. Regeln hinsichtlich der Induktion lassen sich nach obiger Darstellung leicht aufweisen.

β) Die Deduktion.

Der Begriff überhaupt setzt die Allgemeinheit in seiner durchgängigen Bestimmtheit. Er hat sie also wissenschaftlich nicht blos an seinem faktischen Inhalte aufzuweisen oder nicht blos als faktische Affirmation zu konstruiren, sondern muss sie auch in dem inneren Zusammenhange, in der Einheit des Bezugs darstellen. Oder, der Begriff muss sich in dem einheitlichen Bezuge seines faktisch-bestimmten Inhalts als selbstwesentlich offenbaren. Hierin beruhet die logische oder rein wissenschaftliche Deduktion. Sie setzt die faktische Bestimmtheit des Begriffes voraus und sucht diese als Einheit mit sich und an sich objektiv darzustellen, eben zu konstruiren. Ihre Aufgabe ist demnach ganz eigentlich darin gelegen, dass sie die faktische Bestimmtheit als Folge des Zusammenhanges des Inhalts selbst aufweist, oder sie als eine innerliche, als eine durch die Begriffsallgemeinheit zur Immanenz vermittelte darlegt.

Die Deduktion, als Konstruktion der immanenten Bestimmtheit des Inhalts, ist wesentlich logisch und kann somit (aus dem wissenschaftlichen Standpunkte) nicht unterschieden werden in die blos empirische und transcendentale (apriorische) (hauptsächlich nach Kant, Kr. d. r. Vft. S. 116). Jene weist blos den faktischen Zusammenhang auf, nicht aber den Zusammenhang des Faktischen im Begriffe, oder sie zeigt den Zusammenhang als ein einfaches (unmittelbares) Faktum, nicht aber das Faktum als seinen eigenen bestimmten Zusammenhang. Jede logisch-wissenschaftliche Deduktion hat also

insofern apriorischen Charakter, als sie eine Bestimmungsweise des freien Denkens selbst ist.

γ) Die Demonstration.*)

In ihr konstruirt der Begriff seine Allgemeinheit als seine eigene Selbstbestimmtheit in seinem Inhalte, oder er weiset seine Totalität als seine wahre Wirklichkeit auf. Durch die demonstrative Methode offenbart sich der Begriff als das allgemeine Selbstprincip seiner besonderen Bestimmtheit, oder er setzt darin seine Totalität als sein eigenes Werk. Daher beginnt sie mit der Allgemeinheit und lässt diese ihren Inhalt aus sich oder als ihre Selbstbestimmtheit hervorstellen. Die Demonstration setzt die Induktion und Deduktion nothwendig voraus, weil sie nur das Resultat beider konstruktiv darstellt. Denn aus der Darlegung der Identität der faktischen Bestimmtheit an sich mit ihrem immanenten Zusammenhange ergibt sich die Totalität als Selbsteinheit und Selbstwerk des Begriffes. Ohne induktive und deduktive Prämisse würde die demonstrative Allgemeinheit nur ein leeres Abstrakt seyn. Die Demonstration geschieht daher keinesweges wesentlich im Elemente der Intuitivität (nach Kant Crit. d. r. V. S. 762) und ist kein bloses schematisches Veranschaulichen des Begriffes nach seinem Zusammenhange, sondern eine progressiv-konstruktive Reproduktion seiner eigenen logisch-konstruktiven Genesis, eben seiner selbst als seines eigenen Resultats.**) Da-

*) Sie kann auch die methodische Apodixis genannt werden, zum Unterschiede von der systematischen, welche besonders im Beweise beruhet. Siehe weiter unten.

**) Die mathematische Demonstration, als wissenschaftliche

her fodert auch jede eigentliche Wissenschaft die Demonstration. Durch sie vollendet der Begriff sich als seine eigene objektive Wirklichkeit. Mit ihr geht er deshalb zu seiner letzten konstruktiven Gestaltung über, welche die seiner Nothwendigkeit in seiner Wirklichkeit ist.

C.

Der wissenschaftliche Begriff unter der Kategorie des konstruktiven Systems.

Der Begriff muss in der Wissenschaft sich seine eigene objektiv adäquate Selbstdarstellung vermitteln, oder er muss seine reine Absolutheit als solche zur Selbstkonstruktion bringen. Die Absolutheit des Begriffes besteht aber wesentlich darin, dass er sich selbst als seine reine Nothwendigkeit habe. Die wissenschaftliche Konstruktion muss deshalb die Wirklichkeit des Begriffes zugleich als seine eigene Nothwendigkeit objektiv darlegen, oder der Begriff muss in der Wissenschaft seine eigene Nothwendigkeit konstruiren. Er vollzieht dieses objektive Selbstwerk in der Form des objektiven Systems, welches mithin die synthetische Konstruktion des absoluten Begriffs ist. Das wissen-

---

ist deshalb von der logischen nicht verschieden; denn die äusserliche schematische Konstruktion ist nicht ihr eigentliches Wesen, sondern blos ein eigenthümliches Mittel ihrer Veranschaulichung. Die wahre wissenschaftliche Konstruktion und somit auch Demonstration ist die des Gedankens als solchen. Die Demonstration ist übrigens an und für sich kein Beweis, sondern blos eine objektive Darlegung der genetischen Selbstvollendung des Begriffes als einer Selbstwirklichkeit. Doch ist sie allerdings die nächste Basis und Voraussetzung des Beweises.

schaftliche System setzt die thetische Affirmation des Wissens mit der antithetischen Vermittelung der Wirklichkeit desselben an ihm selbst gleichmässig voraus, fasst das Resultat beider als ein durch sich gewordenes auf und giebt ihm als solchem seine objektive Bestimmtheit. In ihm konstruirt sich also die Einheit des absoluten Begriffes als ihr eigenes Resultat und somit als ihr Selbstzweck.

Das System bestimmt sich seinerseits im allgemeinen Elemente des dialektischen Fortschrittes. Es setzt seine thetische Bestimmtheit als das Resultat der Selbstbestimmung des Begriffes (als das objektive Selbstwerk des Begriffes); es offenbart in antithetischer Vermittelung den Selbstunterschied des Begriffes an seinem eigenen Resultate, und vollendet sich in synthetischer Aufzeigung der Immanenz des Begriffes in seinem Resultate. Diesemgemäss kann das wissenschaftliche System nach seinem eigenen Zusammenhange dargestellt werden *a*) als das definitive, *b*) als das reflexive, *c*) als das apodiktische; wobei indess eben die Immanenz strengste Voraussetzung bleibt, so dass das definitive und reflexive System für sich unselbstständig und ohne Wahrheit ist, das apodiktische aber ohne beide sich selbst nicht erreicht.

a) Das definitive System.

In ihm setzt sich das System als thetische Objektivität. Es ist der Begriff, insofern er seine definitive Thesis als Selbstbestimmung seiner, somit eben als sein Resultat darstellt. Die Form des definitiven Systems ist daher eben die Definition. Die logische (wissenschaftliche) Definition ist somit nichts Abstraktes, noch eine

rein unmittelbare Thesis, vielmehr die Thesis des Vermittelten. In ihr wird nichts dargestellt, was nicht bereits durch den logischen Bildungsprocess des Begriffes selbst an ihm selber als Bestimmung gesetzt worden wäre.*) Insofern ist die Definition blos analytisch; synthetisch aber ist sie insofern, als damit ihre konstruktive Wesenheit bezeichnet werden soll. Das logische Hauptgesetz der Definition ist daher dieses, dass in ihr die Immanenz des Begriffes konstruirt werde, d. h. seine Bestimmtheit als die Bestimmtheit seiner Einheit an ihr selbst. Die verschiedenen besondern Regeln der Definition, wie sie namentlich Aristoteles (*Top. l. VI.* u. a. a. St.) entwickelt und nach ihm die meisten Lehrbücher darstellen, müssen nach jenem Gesetze gewürdiget werden. Logischen oder eigentlich wissenschaftlichen Werth gewinnt die Definition nur in dem Masse, als sie Alles konstruirt, was zur Absolutheit des Begriffes gehört. Sie ist insofern Definition α) der faktischen Bestimmtheit, β) des inneren (dissparaten, nicht disjunktiven) Unterschiedes, γ) der identischen Einheit, oder sie

*) Es kann daher nur Missverständniss seyn, wenn neuerdings vielfach gegen die Definitionen geeifert wird, als wären sie nur willkürliche Abstraktionen und als gewährten sie keine Erkenntniss der Sache. Andererseits aber darf auch nicht verkannt werden, dass die Definitionen sehr oft, namentlich im Sinne der Leibnitz-Wolf'schen Schule, als blose Abstraktionen erscheinen, die entweder immanenter Motive ganz entbehren, oder bei welchen sie nicht zur konstruktiven Einsicht gebracht werden. Sehr richtig bemerkt Aristoteles (*Anal. post. II. c.* 7 und 8) dass die Definition an sich „ohne vorhergehende Erforschung der Ursache" nicht aussage, was die Sache sey. — Hegel (Encykl. S. 212) weder die Definition, noch die Eintheilung und den Beweis nach dem wahren logischen und wissenschaftlichen Standpunkte hinlänglich gewürdiget.

ist descriptive, expositive*) und (vorzugsweise) definitive Definition (Beschreibung, Erörterung und eigentliche Begriffsbestimmung). Bei dieser Unterscheidung darf wiederum nicht übersehen werden, dass das Logische das Princip ist, dass daher weder die descriptive, noch die expositive (erörternde) Definition für sich selbst wissenschaftliche Bedeutung haben, sondern nur insofern, als sie in der Kontinuität ihres Verhältnisses zu einander und zur definitiven Definition für eben so viele Konstruktiv-Momente dieser Letztern selbst gelten müssen; wornach die Regeln im besondern zu bestimmen sind.

b) Das reflexive System.

Aus der thetischen Bestimmtheit entwickelt sich der Begriff zu seinem antithetischen Unterschiede, aus seiner thetischen Allgemeinheit zu der Besonderheit derselben. Die konstruktive Darstellung dieses Verhältnisses am wissenschaftlichen Begriffe ist das Wesen des reflexiven Systems. Die thetische Selbstheit des Begriffes reflektirt aus den besondern Formen desselben und erhält damit die Wahrheit ihrer selbst, gleichsam erst das Recht ihrer definitiven Affirmation. Genauer bezeichnet, konstruirt also

*) Zur expositiven Definition gehört ganz eigentlich die Partition; denn sie ist die definitive Darstellung des integrirenden Unterschieds (der sogen. *partes integrantes*), also wesentlich der disparaten Bestimmtheit des Begriffes. Die Distinktion fällt in den Kreis der descriptiven Definition, indem es bei ihr eigenthümlich nur auf die Bestimmung des thetisch-faktischen (des definitiven Gegebenseyns eines Begriffes gegen jeden andern) ankommt, nicht aber auf den innern Unterschied der Bestimmungen selbst.

das reflexive System die Identität der Allgemeinheit mit ihrer konstitutiven Besonderheit, der Gattung mit ihrer specifischen Vielheit. Sie setzt die Definition (deren Wahrheit sie selbst bethätiget) nothwendig voraus, weil das Verhältniss der Allgemeinheit zu ihrer konstitutiven Besonderheit von der selbsteinheitlichen Konstitutivität wesentlich abhängt, indem jenes Verhältniss ein inneres seyn muss. Das reflexive System bezieht sich daher ganz eigentlich auf die Konstruktion des Klassifikations-Verhältnisses und muss sich darnach bestimmen. Da die konstitutiven*) Besonderheiten oder die Artbestimmtheiten sich als von einander unterschiedene Bestimmtheiten (eben als Sonder- oder Besonderheiten) derselben Allgemeinheit darstellen, so werden sie hiermit in dieser ihrer Gegenseitigkeit disjunktiv. Dagegen sind sie nicht eigentlich divisiv, indem die Allgemeinheit sich in ihnen nicht theilt, sondern vielmehr in jeder sich selbst ganz setzt. Das Besondere ist dieses, weil es das Allgemeine zugleich ist. Hiermit ergiebt sich das Grundgesetz des reflexiven Systems (der unlogisch sogen. Eintheilung), welches sich darin ausspricht, dass die Besonderheiten (Arten, *membra disjuncta*) das Allgemeine in einem reinen und zugleich vollständigen Unterschiede darstellen müssen. Da es die Allgemeinheit selbst ist, welche in den Besonderheiten sich darstellt; so muss das Motiv ihrer Besonderung in ihr selber gesetzt seyn. Dieses

*) Der Ausdruck „konstitutiv" wird hier in dem Sinne gebraucht, dass er das Wesentliche, d. h. das zum Wesen der Allgemeinheit gehörige Moment in der Besonderung, in der Artbestimmung bezeichnen soll. Er besagt insofern nichts, was der disjunktiven Bedeutung in diesem Verhältnisse entgegen seyn könnte.

Motiv bezeichnet die innere dialektische Begründung der Konstruktion des Begriffes in dem reflexiven Systeme und ist dasselbe, was die Logik den Eintheilungsgrund zu nennen pflegt.

c) Das apodiktische System.

In der wissenschaftlich konstitutiven Besonderung konstruirt sich der Begriff als die Selbstreflexion des Allgemeinen aus seiner eigenen Bestimmtheit. Sie ist insofern die konstruktiv-systematische Antithese des Begriffs. Seine Absolutheit gewinnt aber der Begriff erst, wenn er in der freien Synthese seine Allgemeinheit und Besonderheit als immanente Einheit, mithin das Resultat seiner subjektiv-objektiven Genesis als seinen eigenen Zweck vollzieht und hiermit zugleich die Nothwendigkeit seiner selbst schlechthin setzt. Die konstruktive Synthese nun, welche diese Immanenz des Selbstvollzugs des Begriffes als seine Nothwendigkeit aufzeigt und objektiv darstellt, ist das apodiktische System.*)

Das apodiktische System ist demnach das konstruktive Resultat der gesammten konstruktiven Bestimmungsweise des Begriffes oder seines wissenschaftlichen Fortschrittes. In demselben stellt sich somit die Wissenschaft dar als das Wissen in seiner selbstvermittelten Gewissheit. Alle vorhergehenden Konstruktionsoperationen haben in der systematischen Apodixis, sowie ihren Zweck so auch ihren Grund; denn sie sind für diese und erhalten durch sie ihre eigene

*) Das apodiktische System oder die systematische Apodixis ist in seiner eigenthümlichen Bedeutung zu vergleichen mit dem *συλλογισμος επιστημονικος* des Aristoteles. *Αποδειξιν δε λεγω συλλογισμον επιστημονικον. Anal. post. l. c.* 2.

Wahrheit. Es ergiebt sich daher, dass alle Wissenschaft nothwendig System seyn müsse. Oder das apodiktische System ist die Wissenschaft selbst, insofern sie sich als identisch mit ihrem Systeme darstellt, also der eigentliche Beweis.*)

Der Process der systematischen Apodixis (in ihrem Unterschiede von der methodischen) ist nur dieser. Zuerst setzt sie ihre eigene Thesis oder sie bestimmt sich selbst als ihren Anfang; dann löst sie diesen selbst auf oder weiset dessen eigene Selbstbeziehung antithetisch in seinen Momenten nach und zeigt in der Darlegung der Immanenz beider synthetisch die absolute Geltung des Resultates auf. Somit bezeichnet sich der Fortgang der systematischen Apodixis oder des (wissenschaftlichen) Beweises α) als das Princip, β) als die Argumentation, γ) als der Syllogismos.

α) Das Princip.

Die systematische Apodixis als synthetisch-ob-objektive Konstruktion der Absolutheit des Begriffes in ihrer eigenen Selbst-Nothwendigkeit, muss als diese besondere Stufe des wissenschaftlichen

*) Die systematische Apodixis ist demnach der Selbsterweis des Wissens, dass es nur im Beweise seine adäquate Selbstheit, somit seine Wahrheit hat. Alles, was daher ein absolutes Wissen seyn und sich als solches gelten machen, somit eine διδασκαλια (nach Aristoteles *An. post. I. c.* 1) darstellen will, muss bewiesen werden. Oder es giebt kein wahrhaftes unmittelbares Wissen; das, was als ein solches etwa bezeichnet werden könnte, ist nur der reine Anfang des Wissens, der erst durch die Vermittelung sich wahr ergeben muss.

Begriffes mit sich selbst anfangen,*) oder sich als absolute Thesis darstellen. Dieses geschieht, indem die Allgemeinheit, welche sich in dem reflexiven Systeme zur Besonderung ihrer selbst konstruirt und sich damit als ihre eigene Wirklichkeit aufgezeigt hat, sich als den Grund dieser Selbstwirklichkeit schlechthin darstellt. Sie erweiset sich hiermit als Princip, welches demnach nichts Anderes ist, als der Begriff, insofern er in seiner Allgemeinheit sich zugleich als sein eigener Grund konstruirt.**) Das Princip unterscheidet sich selbst nach Massgabe seines logischen Standpunktes als das faktische Princip, als das Kausalprincip und das Idealprincip. In der ersten Form setzt sich das Allgemeine als Selbstgrund der blosen Existenz, in der zweiten als Selbstgrund der existenziellen Beziehung (als Ursache), in der dritten als Selbstgrund der immanenten Zweck-

---

*) Bedeutsam ist hier die aristotelische Bezeichnung ἀρχη. Δει, την ἀποδειξιν ειναι ἐξ ἀρχων ὁμιων και ἀναποδειχτων. *An. post. l. c.* 9.

**) Das Princip ist somit keinesweges etwas Unmittelbares, so wenig als das wahre Axiom ein absolut unmittelbarer Satz ist, wie oft angenommen wird. Vielmehr kann das Princip sich selbst erst konstruiren, nachdem sich der Begriff durch den vielseitigen Process seiner Bestimmung zu seiner Wahrheit vermittelt hat. Er setzt nur in dem Principe diese vermittelte Wahrheit als seine unmittelbare Gewissheit. Insofern ist das Princip auch nicht beweisbar, sondern eine reine Voraussetzung, welche aber als absoluter Anfang des Beweises aufhört, für diesen eine Voraussetzung zu seyn. In der Bewegung des Denkens überhaupt ist das Princip vermittelt für den Beweis. Eben hierin beruhet das Thetische des Princips, welches sein formeller Charakter ist. Das Axiom ist der Satz, in welchem sich das Princip als thetische Gewissheit darstellt.

einheit oder des Wesens.*) Es darf aber bei dieser Unterscheidung der innere Bezug, das successive Immanenzverhältniss nicht übersehen werden. Das faktische Princip, absolut für sich, hat daher keine logisch-wissenschaftliche, keine wahrhaft konstruktive Bedeutung; diese erhält es erst als voraussetzliche Bestimmung der höheren Bestimmungen, die der Grund seiner Geltung sind. Ebensowenig kann aber auch das höhere Princip ohne das niedere konstruktive Bedeutung haben, als welche ihm erst dadurch zukommt, dass es das untere als sein logisches Konstruktiv-Moment in sich enthält. So ist das Idealprincip dieses nur dadurch, dass es das faktische wie das Kausalprincip auf sich bezieht oder vielmehr zu Bestimmungen seiner selbst erhebt.

β) Die Argumentation.

Das Princip ist der absolute Selbstanfang des Beweises oder die Thesis der systematischen Apodixis. Die Vollendung dieser Thesis enthält das Motiv ihrer Entwickelung oder ihres Ueberganges in die konstruktive Antithesis des Systems. Diese beruhet nun näher darin, dass der thetische Inhalt des Princips nach seinen Momenten unterschieden und in diesem Unterschiede konstruirt oder objektiv dargelegt wird.

---

*) Dass man unter Idealprincip gewöhnlich nur eine formale subjektive Begründung (*princ. cognoscendi*) versteht und es insofern dem Realprincipe (*princ. essendi*) gegenübersetzt, kann uns nicht hindern, es in obigem Sinne zu gebrauchen, worin es sich als subjektiv-objektive, somit als absolute Bestimmung des Begriffes darstellt, und worin es zugleich als auf das Wesen bezüglich der Idee, dem freien absoluten Vernunftleben angehört. — Die gewöhnlichen weiteren Unterscheidungen des Princips werden hier füglich übergegangen.

Hiermit geht das Princip als der allgemeine Grund über in die Bestimmtheit der Begründung; das Princip entlässt aus sich seine besondern Bestimmungen als Bestimmungen der Wahrheit des Begriffes (als Gründe), und hierin beruhet das Eigenthümliche der Argumentation. Sie hat ihre logisch-wissenschaftliche Stellung also darin, dass sie die Identität des Princips, als des Allgemeinen, und seiner Wirklichkeit, als der Bestimmtheit des Allgemeinen, darlegt. Es kommt somit bei ihr ganz eigentlich darauf an, die Bezüge des Princips als solche darzustellen, die von ihm selbst ausgehen und nur durch es selbst möglich sind. Hiermit werden diese besondern Momente des Princips für dasselbe und, da in ihm, als in dem absoluten Selbstanfange des Beweises, dieser selbst schon gesetzt wird, auch für das Resultat konstruirt. Durch diese Kontinuität des Bezugs in der unterscheidenden (antithetischen) Entwickelung des Grundes wird Letzterer eben Begründung des Resultats und somit in seinen besondern Momenten der eigentliche Beweisgrund (*argumentum*), die besondern Momente selbst wieder durch ihn Beweisgründe (*argumenta*). Die Argumentation ist insofern die Aufzeigung des Princips in seinem Uebergange aus der Bestimmung des Grundes zu der Bestimmung der Begründung.

(γ) Der Syllogismus.

In der Argumentation hat sich das Princip als das Allgemeine für sich und damit zugleich für das Resultat besondert, oder die systematische Apodixis hat in der Argumentation ihren thetischen Anfang als den Anfang für das Ende ihrer selbst konstruirt. Sie hat eben hierin

das Motiv dargestellt, sich selbst als die Identität ihres Anfangs und ihres Endes, oder eben sich selbst als das absolute Resultat ihres Grundes zu konstruiren. Hierin beruhet das wissenschaftliche Wesen des Syllogismus. Er ist der eigentliche Schluss, insofern er sich selbst als solchen objektiv darlegt. In ihm wird das apodiktische System, und damit die ganze wissenschaftliche Apodixis, in ihrer Absolutheit vollendet.*) Der Syllogismus ist die konstruktive Synthesis des Princips und seines Unterschiedes, des Grundes und der Gründe in dem Resultate, hiermit die eigentliche Kraft des Beweises (*vis argumentationis, nervus probandi*). Im Syllogismus konstruirt sich die immanente Konsequenz des Begriffes. Seine Allgemeinheit und konkrete Bestimmtheit sind durch ihn als identisch und in dieser Identität als sein Wesen, sein Zweck und somit auch als seine reine, absolute Wahrheit aufgewiesen. Die Vernunft offenbart im Syllogismus die immanente Selbstzusammennahme ihrer Momente als ihre nothwendige Wirklichkeit. Sein logisches Wesen ist daher in dem Wesen des (Vernunft-) Schlusses gelegen. So wie der Begriff seine logische Wahrheit nur im Schlusse vollendet, so kann die wahre Wissenschaft nur im Syllogismus (eben in der Didaskalia) ihre konstruktive Wahrheit gewinnen. Daher ist kein rein wissenschaftliches System ohne ihn gedenkbar. Er ist die Konstruktion der Identität der Wissenschaft und des Systems, also

*) Insofern hat Cicero sehr Recht, wenn er die Apodeixis erklärt als *Argumenti conclusio.* (*Acad. Quaest. I. c. 8.*) Denn in der That ist mit diesem Schlusse die Apodixis erst wahrhaft sie selbst.

ganz eigentlich der Beweis. Die Logik selbst, als die Theorie des Begriffes, hat in dem Syllogismus das Resultat ihrer Erwägung oder den Anfang und das Ende ihrer selbst.*)

PRAGMATOLOGIE.

II.

ETHIK.

Einleitung.

Sowie die Intelligenz des Geistes ihre objektive Selbstbestimmtheit im (logischen, freien) Begriffe und dessen wissenschaftlicher Konstruktion hat, so der Wille in der freien That. (Vgl. oben S. 5). Sowie ferner der logische Begriff die absolute Wahrheit (in was immer für Beziehungen) vermittelt enthält, so die freie That die absolute Zweckmässigkeit. (Vgl. 1ste Abth. S. 71). In der freien That giebt sich die Freiheit ihre objektive Welt, und hiermit ihr eigentliches Daseyn. Dieses Sichselbstvermitteln der Freiheit zur Objektivität ihres Daseyns ist

*) Aus der Darstellung der systematischen Apodixis ergeben sich sowohl die möglichen Formen, als auch die logischen Regeln des Beweises, wie sie die s. g. allgemeine Logik aufzustellen pflegt. Aristoteles hat die bezüglichen Bestimmungen vorzugsweise in den beiden analytischen Schriften (*Anal. prior.* und *An. post.*) weitläuftig und genau dargestellt.

das Ethische überhaupt, eben die Freiheit, insofern sie im Leben ihre Schöpfung und ihren Erweis hat. Die Freiheit als ihr eigenes Daseyn ist nun auch die absolute Zweckmässigkeit, und das Ethische ist daher zugleich die Vermittelung der Identität der Freiheit und des absoluten Zweckes in einem bestimmten Daseyn.

Diese Objektivität des Daseyns der Freiheit hat ihre Realität in der freien That und insofern wesentlich zwei Momente, nämlich das des subjektiv-objektiven Processes und das der objektiven daseynlichen Totalität, oder die freie That fodert zu ihrer Wirklichkeit das Moment der Handlung und das der organischen Allgemeinheit, welche im Gesetze ihren positiven Ausdruck hat. Denn das freie Individuum ist dieses nur durch die Gemeinschaft und die Gemeinschaft hat ihren Inhalt nur an den freien Individuen. Die Handlung aber ist stets die Darstellung der freien Individualität, und selbst die Vollziehung des Gesetzes wird als solche immer eine Handlung, die Offenbarung des besondern Willens hinsichtlich der Allgemeinheit des Gesetzes seyn.

Die freie Selbstvermittelung nun der Freiheit zu ihrem objektiven Daseyn in der Handlung, oder die absolute Zweckmässigkeit in ihrer Identität mit dem subjektiv-objektiven freien Processe enthält die Bedeutung des eigentlich Sittlichen, der Moralität, d. h. der freien ethischen That schlechthin als solcher, während das Gesetz, oder die organische Allgemeinheit in dem objektiven Daseyn der Freiheit, den Staat ausmacht und mithin den Inhalt der Politik bezeichnet.

Der innere Zusammenhang zwischen der Sitt-

lichkeit und dem Staate, sowie ihre nothwendige Gegenseitigkeit ist hiermit vorläufig angedeutet. Die Einheit beider bildet die Wahrheit des ethischen Moments in dem Gebiete menschlicher Geistigkeit, eben das Reich der freien That, die volle Selbstverwirklichung des Willens.

A.

Die Moral.

Das Moralische beruhet in der freien That schlechthin als solcher, oder in der freien That als reiner Willenshandlung. Diese selbst aber ist die Freiheit in ihrem subjektivbestimmten Processe zu ihrer objektiven Daseynlichkeit. Sie ist die Freiheit als ihre eigene Thatsache, die Selbstthat der Freiheit rein für die Freiheit.

Die Moraltheorie hat diesen Process der Freiheit in der freien That als solcher nach seinen nothwendigen Momenten und progressiven Stadien darzustellen. Alles Geistige hat Form und Inhalt seiner nur in der Dialektik seines eigenen Thuns. Deshalb muss auch die moralische Seite des Geistes diese Dialektik zu ihrer Vermittelung nehmen. Der Fortschritt der Moralität ist demnach dieser:

a) Die freie That als subjektive Bestimmung (die moralische Subjektivität).
b) Die freie That als objektive Bestimmtheit (moralische Objektivität).
c) Die freie That als Identität der subjektiven Bestimmung und objektiven Bestimmtheit (die moralische Absolutheit, absolut-freie That).

d) Die konstruktive Darbildung der absolut-freien That zur Einheit des Lebens (das moralische Leben).

α) Die moralische Subjektivität.

Die freie That als solche oder als Handlung des Subjekts hat ihren nothwendigen Selbstanfang in der Subjektivität des freien Willens selbst, nicht als ob dieser subjektive Selbstanfang in reiner Abstraktion von der Objektivität möglich wäre, sondern insofern die Freiheit in ihrer objektiven Strebung den Grund ihrer selbst in sich selbst, also eben in der Subjektivität haben muss.

Diese moralische Subjektivität nun ist der freie Wille, indem er sich selbst als das ursprüngliche Princip seiner eigenen That oder seines objektiven Daseyns setzt. In der subjektiven freien That wird der Zweck zunächst dem freien Willen unterworfen oder von ihm, als dem Allgemeinen, zum Bestimmungsmomente seiner konkreten Wirklichkeit genommen. Die subjektive Freiheit hat daher die Bedeutung einer praktischen Formalität, und ihr Fortgang bezeichnet sich *α*) als Vorsatz, *β*) als Wahl, *γ*) als Entschluss. Diese drei Punkte sind die wesentlichen Formalbestimmungen der freien That. Sie stehen in innerem Zusammenhange und vollenden eben nur in ihrer immanenten Kontinuität die subjektive That des Willens.

α) Der Vorsatz.

Das erste Moment der freien That ist ihr rein freier, ihr absoluter Selbstanfang. In diesem Selbstanfange hat sie allein die Möglichkeit ihrer eigenen Freiheit. Hierbei kommt nicht

sowohl die Zeit, als das Faktum des Selbstanfangs in betracht. Daher muss bei einer Handlung nach ihrem moralischen Charakter wohl unterschieden werden zwischen ihrem historischen und ihrem freien Selbstanfange. Dieser kann oft erst da eintreten, wo die äusserlich-historische Veranlassung sich bereits in ihrem Verlaufe mehr oder weniger offenbar gemacht hat. So ist möglich, dass z. B. eine Handlung aus allerlei Gefühlen, Neigungen, äusserlichen Antrieben, zufälligen Interessen entspringt und in diesem Gebiete die Motive ihres Fortschrittes hat, dass aber später in der Mitte eines solchen Entwickelungsganges das Princip der Freiheit eintritt und sich jene früheren äusserlichen, zufälligen, blos historischen Momente unterwirft und somit die bisher gleichsam nur physische Handlung zu einer wirklich moralischen (freien) That umschafft, indem sie die frühere, mehr oder minder naturalistische Motivirung als Stoff nimmt, den sie in ihre geistige Inhaltlichkeit verwandelt. Wo solches nicht geschieht, hat eine Handlung, wie gedeihlich sie auch sonst seyn möge, keine sittliche Substanz und ist höchstens nützlich oder von stoffartigem Werthe. Jener reine freie Selbstanfang der Handlung nun ist der Vorsatz.

Mit dem Vorsatze beginnt also jede sittliche That als solche und in ihrer schlechthin sittlichen Geltung. Näher bezeichnet ist er der Wille, insofern er sich in unmittelbarer Selbstbeziehung auf den Zweck setzt, oder insofern er die Thesis der freien That darstellt, d. h. die einfache Selbstaffirmation der Freiheit als ihres Selbstzweckes an dem objektiven Zwecke. In dem Vorsatze hat somit der freie Wille sich selbst schon als Thatsache, er ist in ihm schon objek-

tiv selbstbestimmt, allein diese Selbstbestimmtheit ist noch nicht an sich selbst vermittelt; die Identität der Freiheit und ihres Zweckes ist nur erst ein absolutes Selbstfaktum des freien Willens, noch als Selbstnothwendigkeit bestimmt. Der freie Wille setzt im Vorsatze seine Allgemeinheit schlechthin als die Bestimmung des konkreten Zweckes, d. h. nimmt diesen in seiner objektiven Gegebenheit als seinen unmittelbaren Inhalt, eben um an ihm seiner subjektiven Allgemeinheit den Empfang ihrer positiven Objektivwerdung zu geben. Der Zweck, und zwar ein objektivkonkreter, ist also ein wesentliches Erforderniss für den Vorsatz, und dieser würde ohne jenen gar keine Bedeutung haben; allein der Zweck wird eben blos noch als ein gegebener gesetzt, nicht als der an ihm selbst allgemein-konkrete, oder er ist noch nicht zur Identität mit der Allgemeinheit des freien Willens durch diesen vermittelt: dieser hat ihn nur als seinen Zweck, aber er selbst ist noch nicht in und mit ihm sein eigener Zweck. Er hat ihn als seinen Zweck gesetzt, aber noch nicht zu seinem Zwecke immanent gebildet und gemacht. In diesem Selbstmachen oder Selbstbilden des gesetzten Zwecks zu dem seinigen beruhet die volle Selbstheit der That. Damit solches aber geschehe, muss die freie That aus ihrem reinen Selbstanfange durch sich selbst heraustreten, oder der freie Wille muss seine Allgemeinheit nicht blos als Princip der Zweckbestimmung schlechthin setzen, was der Vorsatz ist, sondern auch durch die Geltendmachung jener Allgemeinheit als des Princips sich selbst zur Konkretheit vermitteln. Hiermit löst sich der reine absolute Selbstanfang der That auf in seine in ihm gelegenen Beziehungen. Der nächste Fort-

schritt ist daher die antithetische Selbstbeziehung der freien That auf sich selbst oder die Wahl.

β) Die Wahl.

Der freie Wille hat, wie bemerkt, im Vorsatze sich zunächst nur noch als das allgemeine Princip der Zwecksetzung an einem konkret gegebenen Zwecke affirmirt und hiermit sich als seine Selbstthat, als freie That angefangen. Um nun in der freien That die Selbstvermittelung seiner Freiheit als die Nothwendigkeit an ihr selbst zu vollziehen, oder die freie That eben durch Aufweisung ihrer eigenen Nothwendigkeit als die substanziell freie That wahrhaft zu schaffen, muss der Wille die Beziehungen, welche seine Allgemeinheit zu der Besonderheit des Zweckes hat, von sich aus setzen. Dieses geschieht dadurch, dass der gegebene Zweck jedem andern gegenübergestellt und in dieser Gegenüberstellung als mögliches objektives Bestimmungsmoment der subjektiven Willensfreiheit von dieser selbst angenommen wird. In der Wahl wird somit die gegebene Unmittelbarkeit des Zweckes aufgehoben und dieser als ein Moment der Allgemeinheit selbst gesetzt. Er wird als Mittel der Freiheit von der Freiheit bestimmt und somit als mögliche Identität mit ihr selbst dargestellt. Er hört auf, eine Bedeutung für sich und ausserhalb der Freiheit zu haben und nimmt die Bedeutung der Freiheit selbst an, wird also, indem er von dieser als ihr Mittel bestimmt wird, ein immanentes Moment derselben, ein sittlicher Zweck, d. h. seine substanzielle Wahrheit, seine wesentliche Zweckmässigkeit besteht eben darin, ein Mittel der Freiheit für die Freiheit selbst zu seyn.

In der Wahl bestimmt sich also die freie That als freie durch die Setzung der Möglichkeit der Identität des Zweckes und der Freiheit. Insofern liegt in der Wahl die eigentliche Motivirung. In derselben hat die freie That sich als solche durch die Antithese ihrer Momente. Denn die Momente ihrer sind das Princip als das Allgemeine (der freie Wille für sich), der Zweck als solcher, das Verhältniss des Princips zu dem Zwecke als dem Mittel und Gegenstande seiner eigenen Bestimmung. Durch diese antithetische Arbeit gewinnt die Freiheit die zweite Stufe der Selbstschöpfung ihrer konkreten Wirklichkeit; sie ist die Selbstauflösung ihres Selbstanfangs, welcher in ihr sich als seinen eigenen Inhalt nachweist. Oder, der Vorsatz rechtfertiget sich in der Wahl und giebt sich in ihr das Zeugniss seiner Wahrheit.

Die antithetische Selbstbeziehung der freien That auf sich erweiset die Möglichkeit der Identität der Allgemeinheit des freien Princips und des gegebenen Zwecks. Die Möglichkeit als solche aber enthält die Nothwendigkeit des Wirklichen; denn sonst wäre sie nicht die wahre konkrete, die Begriffsmöglichkeit, sondern nur die abstrakt aufgefasste, die Möglichkeit in der Vorstellung. Hieraus ergiebt sich der dialektische Uebergang der freien That aus der Wahl in den Entschluss.

γ) Der Entschluss.

In der Wahl verhält sich die freie That reflexiv, d. h. sie setzt sich als freie in der Beziehung ihrer selbst auf ihre mögliche Wirklichkeit. Diesen scheinbaren oder vielmehr blos abstrakten Widerspruch, sich in der Reflexion auf sich selbst als eine blose Möglichkeit und doch zugleich schon als eine Wirklichkeit zu haben, löst

die freie That, indem sie die Identität des Möglichen und des Wirklichen an ihr selbst konkret bestimmt. Dieses geschieht durch den Entschluss. Der Entschluss ist daher im Allgemeinen nichts Anderes, als die Affirmation der konkreten Wirklichkeit der Identität des freien Selbstzwecks und des gegebenen Objektivzweckes. Was daher der Vorsatz nur als eine unmittelbare Allgemeinbeziehung setzt, das setzt der Entschluss als eine vermittelte Konkretbestimmtheit, eben als eine wahre Wirklichkeit, welche immer konkrete Bestimmtheit haben muss. In dem Entschlusse besitzt der freie Wille den Schluss seiner eigenen formalen That. Der Entschluss ist der Syllogismus der freien That, während der Vorsatz den definitiven Begriff und die Wahl das Urtheil derselben darstellt. Nur in dem immanenten Zusammenhange jener drei Momente ruhet daher, wie gleich Anfangs bemerkt worden, die subjektive (formale) Macht des freien Willens in Beziehung auf sich selbst als die freie That. Der Entschluss sichert die Freiheit der That; denn er ist diese Freiheit selbst in ihrer Selbstbestimmtheit. Mit dem Entschlusse hat daher die formale oder subjektive That als solche ihre Vollendung. Die Betrachtung geht somit von ihm zur andern Seite der freien That über, welche die objektive ist.

b) Die moralische Objektivität. (Die objektive sittliche That).

Die freie sittliche That ist der Wille in seiner Identität mit dem Zwecke, oder in seiner objektiven Selbstbestimmtheit. Sie hat insofern nicht blos das Princip ihrer selbst in sich selbst, sondern nach ihrem objektiven Inhalt an sich selbst, oder den Zweck als den Ihrigen, als ihre wirkliche Bestimmtheit. Sofern nun diese objektive

Zweckbestimmtheit an und für sich aufgefasst wird, kann die freie That, als in ihr sich offenbarend, die objektive sittliche That genannt werden.

Die moralische Objektivität beruhet somit in dem Zwecke, insofern er als sittlicher genommen wird, d. h. als ein Zweck für die Freiheit, also zugleich als Mittel der freien Willens-Wirklichkeit gelten kann. Hiermit wird der Zweck sofort seiner reinen objektiven Zufälligkeit entnommen und hört auf, ein blos äusserlicher zu seyn. Da nun die Freiheit sich an der unendlichen Gesammtheit des Wirklichen konkret bestimmen, und hiermit in der Endlichkeit ihrer substanziellen Existenz eine unendliche Beziehung setzen kann; so ist klar, wie jedes objektive Moment der Wirklichkeit ein moralischer Stoff, somit auch ein moralischer Zweck werden kann. Denn an und für sich ist Alles gut, insofern es als ein Wirkliches auch nothwendig eine Zweckbeziehung hat; sittlich gut wird es, insofern diese reale Zweckbeziehung als eine Bestimmung der Freiheit von dieser selbst genommen, oder ein Moment der freien That wird.

Wie in der geistigen Wirklichkeit nichts unmittelbar ist, als die geistige Substanz selbst, sondern jede Geisteswahrheit erst in der Selbstvermittelung gebildet wird, so muss auch die moralische Geistesbestimmtheit den Process der Vermittelung voraussetzen. Gleich der sittlich-formalen Subjektivität geht daher auch die sittliche Objektivität oder die sittliche Zweckmässigkeit durch die Dialektik der Vermittelung.

Das Erste ist nun die einfache Unmittelbarkeit des Zweckes, d. h. der Zweck gilt

als gut in seiner Gegebenheit. Das Zweite ist die Beziehung des Zweckes auf seine möglichen Verhältnisse, d. h. der Zweck gilt nur insofern für gut, als er in einem von ihm abhängigen Bezuge Zweck ist. Das Dritte besteht darin, dass der Zweck rein als Selbstzweck gilt und in dieser Selbstzweckmässigkeit die Bedeutung des Guten hat. Auf diese Weise würde die moralische Objektivität und damit die objektive freie That, welche eben die Vollziehung des Zweckes als solchen ist, den stufenmässigen Unterschied darstellen, welcher bezeichnet werden kann α) als der singuläre Zweck, β) als der reflexive Zweck und γ) als der absolute Zweck. Sowie dieser dreifache Zweckunterschied in sich selbst wiederum immanent einheitlich ist, so vollendet sich auch in der That der rein sittliche Zweck erst zur Absolutheit, wenn diese Immanenz als die eigentliche Wahrheit des Besondern gesetzt wird. Daher hat der singuläre Zweck an sich nur insofern sittliche Wahrheit, als er in Beziehung auf die höheren Zweckstufen vorausgehen muss u. s. w. Deshalb kann denn auch die Sittlichkeit mit ihm anfangen, darf aber nicht mit ihm enden.

α) Der singuläre Zweck.

Die Einzelheit ist überhaupt der Anfang der Objektivität für die subjektive Setzung. Diese Setzung des Einzelnen als solchen ist einfache Affirmation des Daseyns. Mit derselben hat sich die Subjektivität selbst als individuelle Bestimmtheit. Auch die moralische Objektivität geht von der Einzelheit aus und beginnt mit ihr. Oder der sittliche Zweck ist zunächst blos singulär. In dieser Singularität hat derselbe die Bedeutung reiner Naturbeziehung hinsichtlich der Subjek-

tivität. Oder die Singularität des sittlichen Zweck beruhet darin, dass die natürliche Bestimmba keit des subjektiven Individuums als Objektivit des freien Willens genommen wird. Hiermit h sich der freie Wille identisch mit der konkrete Unmittelbarkeit des Zwecks, und die freie Th ist nur noch die objektiv-individuelle. Da Wesen dieses Standpunktes spricht sich in de Grundsatze aus „Lebe der Natur gemäss.“ Sowie nun die Natur ihre Wahrheit nicht für sic hat, sondern nur insofern sie für die subjektiv Freiheit ist und von dieser als ihre nothwendig Objektivität bestimmt wird; so erhält auch jen Naturgemässheit ihre moralische Wahrheit nur in sofern, als sie eine nothwendige Bedingung de freien Willens-Wirklichkeit selbst ist. Die Frei heit ist nicht ohne die Naturunmittelbarkeit; die Letztere muss daher auch von ihr als ihr objek tives Bestimmungsmoment gesetzt, somit als ih eigener nothwendiger Zweck bestimmt werden. Diese objektive Naturbestimmungsnothwendigkeit, als solche zum Inhalte des Willens von dem Willen bestimmt, ist die Singularität des moralischen Zwecks.

Die moralische Zwecksingularität hat eine dreifache Seite, nämlich die des Bedürfnisses, die des Genusses und die der Sympathie. Unter diese drei Kategorien wird sich somit die

---

*) Das το ὁμολογουμενως τῃ φυσει ζῃν der Stoiker nach *Diog. L. VII.* 87 oder auch das blose το ὁμολογουμενως derselben nach *Stob. II p.* 132 ff. Denn das Letztere bezeichnet die Selbstübereinstimmung, welche, wenn sie als moralischer Zweck und nicht blos rein formaler Grundsatz genommen wird, nur die Bedeutung des Individuellen hat und sich über die Naturgemässheit erhebt.

müssen.

1) Das Bedürfniss.

Seine Bedeutung überhaupt hat es darin, dass es die Affirmation der Nothwendigkeit natürlicher Unmittelbarkeit des Individuum's ist. Diese individuelle Unmittelbarkeit ist die Existenz des Individuum's als solchen, welche die ewige Bedingung seiner unendlichen Strebung ausmacht. Das Bedürfniss ist daher die ewige Selbstforderung des Individuum's, eine endliche Hypostase zu haben, um eine unendliche Richtung seiner Thätigkeit nehmen zu können. Der moralische Singularzweck, insofern er das Bedürfniss zu seiner objektiven Bestimmung hat, ist daher auch der Zweck der Existenz, oder der Zweck der Endlichkeit, jedoch für die Freiheit gesetzt. Das Bedürfniss gehört daher wesentlich in den Kreis moralischer Zweckmässigkeit, ohne jedoch das Wesen derselben schlechthin zu seyn.

2) Der Genuss.

Die endliche Existenz des subjektiven Individuum's, oder seine unmittelbare Naturbestimmtheit, erweitert sich in ihrer eigenen Sphäre zur Aufhebung des Bedürfnisses blos als solchen und nimmt es als Stoff einer freien Selbstbeziehung auf sich. Hiermit erhebt das existenzielle Individuum die natürliche Bestimmung seiner zu einer freiwilligen, wobei jedoch das natürliche Moment, d. h. die reine Unmittelbarkeit der endlichen Individualsubjektivität, eigentlicher Inhalt bleibt. So löst sich der Zweck des Bedürfnisses auf in den des Genusses, ohne aufzuhören, singulär bestimmt zu seyn. Der Genusszweck hat das

Bedürfniss zu seinem objektiven Momente, aber nicht mehr als Zweck, sondern als Mittel. Denn aller wahre Genuss geht vom Bedürfniss aus und behält die Bedeutung des Bedürfnisses als sein eigentliches Grenzprincip. Jeder Genuss, der das entsprechende Bedürfniss nicht irgendwie zu seiner qualitativen Sachbestimmung hat, wird unnatürlich und hört damit auf, ein möglicher sittlicher Zweck zu seyn. Er kann für sich, d. h. eben als reiner Genuss, moralischer Zweck nur insofern seyn, als er die Wahrheit der Naturbeziehung zur Subjektivität enthält und hiermit eine eigenthümliche objektive Bestimmung des freien Willens ausmacht. Oder der freie Wille hat an ihm nur aus dem angedeuteten Standpunkte die Bestimmtheit der That.

3) Die Sympathie.

Bedürfniss und Genuss sind blos einseitige Naturverhältnisse des Individuum's. Dieses hat in ihnen nur die Zwecke seiner reinen Selbstindividualität, also die Möglichkeit, sich als dieses unmittelbare subjektive Individuum zum sittlichen Zwecke zu nehmen. Der nächste weitere Fortschritt in der Natursphäre der individuellen Existenz bezeichnet sich damit, dass diese Existenz sich in den übrigen Individualexistenzen als natürlich bestimmt findet und somit die Einseitigkeit ihrer Naturunmittelbarkeit in der natürlichen Selbstbeziehung auf Andere aufhebt, wodurch der Uebergang in ein höheres Zweckgebiet vermittelt wird. Dieses natürliche Selbstbestimmtwerden durch die Naturbestimmtheit des Andern in und wegen der Einheit des Naturverhältnisses ist die Sympathie. Dieselbe an und für sich ist nicht blos Motiv für die Erstrebung eines andern Zwecks, sondern selbst Zweck. Es kommt der Freiheit dar-

auf an, in der sympathetischen That das bezeichnete Naturverhältniss als solches zu ihrer objektiven Bestimmung zu nehmen. In der Sympathie hat Mitleid und Mitfreude, sowie die Liebe überhaupt ihre Form. Insofern alle diese Momente als solche und noch ganz für sich selbst ohne anderweite Beziehungen als objektiver Inhalt der sittlichen That bestimmt werden, ist diese selbst noch rein sympathetische That. Es wird in ihr nicht sowohl der Gegenstand der Sympathie, als diese selbst das Objekt der freien Strebung.

β) Der reflexive Zweck.

Der singuläre Zweck ist die individuelle Naturbeziehung, also die unmittelbare Existenz des Individuum's, insofern sie als solche zum Inhalte der freien That genommen wird. Sowie nun aber das freie subjektive Princip an sich überhaupt die Individualität der unmittelbaren Existenz in ihrer Fürsichbestimmtheit aufzuheben hat, um zur Allgemeinbestimmtheit zu gelangen, welche immer nur ein Resultat der Selbstvermittelung seyn kann, so ist dieses auch eine Bedingung der Vollendung der moralischen Wirklichkeit, der freien sittlichen That. Wie schon bemerkt worden, muss die Dialektik der geistigen Selbstbestimmung überhaupt auch hier ihre Geltung haben. Daher stellt sich als nächste Forderung, dass die Singularität des Zweckes oder die sittliche Naturzwecksetzung sich zu der Abstraktion allgemeinerer Beziehungen erhebe, und dass das Verhältniss dieser Beziehungen oder der vermittelte Bezug selbst zum Zweckmomente der freien That gemacht werde. Hiermit entsteht der reflexive Zweck, d. h. der Zweck der abstrakten Beziehung.

Auch der reflexive Zweck hat seinen durch ihn

selbst nothwendigen Fortschritt und bestimmt sich in dieser Hinsicht 1) als der Nutzen, 2) als das Recht, 3) als die Glückseligkeit.

1) Der Nutzen.

Der nächste Schritt der praktischen Reflexion hinsichtlich des moralischen Zwecks bezeichnet sich dadurch, dass die Unmittelbarkeit irgend eines Objekts ihrer Bedeutung für sich entnommen, also auch nicht als solche Unmittelbarkeit zum Zweckmomente bestimmt, sondern zum Mittel eines andern, zu ihr sich abstrakt verhaltenden, Zwecks gesetzt wird. Hiermit entsteht eine objektive Bestimmtheit des Willens, welche über die natürliche Einzelheit hinausgeht, wodurch eben die Singularität des sittlichen Zwecks zunächst aufgehoben und in die reflexive Bedeutung des Nutzens hinübergeführt wird. Denn der Nutzen hat den Unterschied des Zweckes und Mittels sowie die Beziehung beider als ein Abstraktes zu seinem eigenthümlichen Wesen. Eben in dieser abstrakten Festhaltung der Gegenseitigkeit des Zwecks und Mittels wird der reflexive Zweck zu einer eigenthümlichen Zweckobjektivität bestimmt. Der Nutzen bezeichnet nun deshalb den nächsten dialektischen Fortgang der moralisch-objektiven That aus ihrer objektiven Singularität zu ihrer objektiven Reflexion, weil in ihm das Allgemeine gegen die Unmittelbarkeit des Konkreten als das äusserlich bestimmende Moment erscheint, somit der abstrakte Zweck sich das Mittel blos unterordnet, da doch in der vollendeten sittlichen Vernunftthat die immanente Einheit beider als die Wahrheit den Zweck bilden soll. Um aber diese Immanenz des Zweck- und Mittelverhältnisses in ihrer objektiven Bedeutung zu gewinnen, muss der Nutzen als

solcher in seiner objektiven moralischen Zweckgeltung gesetzt werden. Diese Geltung eignet dem Nutzen aber nur nach seiner eben angedeuteten dialektischen Stellung im Gebiete der moralischen Objektivität überhaupt. Vermöge dieser Stellung hat der Nutzen seine teleologische Wahrheit im Systeme der Dinge überhaupt, und eben diese teleologische Wahrheit begründet seinen Anspruch auf moralische Objektivität.

2) Das Recht.

Wenn im Nutzen die abstrakte Gegenseitigkeit von Zweck und Mittel die objektive Zweckbestimmung des Willens bildet, so wird im Rechte das reflexive Verhältniss zwischen subjektiven Individualitäten als solchen, oder zwischen Personen als solchen, d. h. insofern sie nur in persönlicher Beziehung stehen, zur Bedeutung der Zweckmässigkeit für den freien Willen gemacht. Das Recht, als objektiver sittlicher Zweck, ist die Social-Geltung des Persönlichen, insofern die Socialpersönlichkeit wegen ihrer eigenen Nothwendigkeit und Wahrheit, welche ihr nach dem Begriffe der Subjektivität eignet; dem freien Willen sich objektiv - bestimmbar darstellt, oder insofern dieser in der objektiven Social - Geltung des Persönlichen eine eigenthümliche objektive Bestimmtheit erhalten kann. Das Recht, insoweit es als Recht freier Willenszweck ist, wird hiermit ein Moment der sittlichen That. Oder die Rechtsthat hat ihre moralische Bedeutung darin, dass sie das Recht als eine für den freien Willen nothwendige Zweckobjektivität setzt oder vollzieht. Die sittliche Rechtshandlung hat demnach nur insofern diesen Charakter, als sie das Recht im Systeme der Zwecke überhaupt setzt und wegen

dieser seiner immanenten Stellung verwirklicht; als absoluter moralischer Zweck kann es nicht gelten; oder das Recht kann nicht das oberste und alleinige Objektiv-Princip des moralischen Lebens bilden, sowenig als das Persönliche an und für sich die volle Wahrheit der Geisteswesenheit und Geisteswirklichkeit ausmacht. Im Rechte behauptet sich der Zweck immer noch als ein blos reflexiver; denn das Wesen des Rechts setzt ganz eigentlich den abstrakten Unterschied der Persönlichkeiten voraus und damit zugleich die reflexive Beziehung derselben aufeinander. *)

3) Die Glückseligkeit.

Das Persönliche hat im Recht seine ihm wesentliche social-objektive Selbstgeltung, und die sittliche Rechts-That ist nur die Vollziehung dieser Selbstgeltung als eines rein objektiven Zweckes. Das Persönliche ist aber auch an sich selbst oder in seiner existenziellen Wirklichkeit die einheitliche Unmittelbarkeit der leiblichen und der geistigen Individualität und kann diese einheitliche Unmittelbarkeit auf sich selbst von sich aus beziehen. Wo nun das Persönliche seine unmittelbare Existenz in Uebereinstimmung mit sich selber hat, ist es im Zustande der Glükseligkeit. Diese ist daher weder blose Naturbestimmtheit des Individuum's, noch blos abstrakte Geistesstimmung, sondern die innerliche Ausgeglichenheit der Geistesallgemeinheit und der konkreten Existenz in der persönlichen Wirklichkeit. Sie setzt somit den reflexiven Unterschied der unmittelbaren Individual-

*) Das Recht wird in seiner rein politischen Beziehung weiter unten in der Politik nähere Erwägung und Bestimmung erhalten.

existenz und der subjektiven Allgemeinheit voraus, stellt aber beide in ihrer realen Identität dar. Oder die Glückseligkeit ist die Selbstbefriedigung der Persönlichkeit in der Unmittelbarkeit ihrer Individualexistenz. Hiermit bildet sie den Uebergang zu dem absoluten Zwecke. Als sittlicher Zweck erscheint sie, wenn sie wegen ihrer realen Wahrheit, oder weil sie aus dem Wesen der Persönlichkeit folgt, zum Objekte des freien Willens genommen wird. Hiermit entsteht die moralisch-eudämonistische That, welche in dem Selbstbestimmungsgange der freien That zu ihrer absoluten Vollendung allerdings ihre nothwendige Bedeutung hat. Sowenig aber das Recht das objektiv-absolute Princip des moralischen Lebens seyn kann, ebensowenig die Glückseligkeit. Denn die Selbstbefriedigung der Persönlichkeit in der Unmittelbarkeit ihrer individuellen Existenz bezeichnet an und für sich noch eine Abstraktion hinsichtlich des Zweckes schlechthin, welcher die reine Allgemeinheit des Systems der Dinge in ihrer vollen und unendlichen Bestimmtheit für die Freiheit darstellt. Diese Abstraktion der Zweckbesonderheit muss die freie sittliche That durch ihre freie Fortbewegung überwinden, wenn sie sich selbst vollenden will. Sie thut dieses, indem sie die Zweckallgemeinheit als solche zu ihrem Objektmomente nimmt. Insofern nun der freie Wille an dieser reinen Selbstzweckmässigkeit der Zweckallgemeinheit seine objektive Bestimmtheit vollendet, wird diese selbst absoluter Zweck.

γ) Der absolute Zweck.

Das Seyn ist ein unendliches System in der Immanenz seines unendlichen Unterschiedes. Hierin hat es seinen nothwendigen Begriff und seine sub-

stanzielle Wahrheit. Die Zweckmässigkeit fällt mit der Wahrheit des Seyns zusammen, so dass sie nur die Beziehung der Wahrheit des Seyns auf sich selbst ist. In dieser reinen Allgemeinbestimmtheit erhält die Zweckmässigkeit die Bedeutung der Absolutheit.*) Der absolute Zweck ist daher das Seyn als sein ausschliesslicher Selbstzweck. Insofern der absolute Zweck in diesem seinem Begriffe Zweck oder Objektivität des freien Willens, somit Inhalt der freien That wird, erhält er die Bedeutung des sittlich-absoluten Zwecks. Als solcher ist er die ausschliessliche Selbstzweckmässigkeit des Seyns für seine eigene Selbstwesenheit, welche die Freiheit ist; oder die reine Zweckmässigkeit, insofern sie von dem subjektiven Seyn zu seinem Objekte genommen und mit ihm selbst identisch gesetzt, also zur eigentlichen Zweckrealität erhoben wird.

Der Selbstbestimmungsgang des absoluten Zwecks vollzieht sich darin, dass sich dieser 1) in der Form der Gerechtigkeit, 2) in der Form des allgemeinen Wohls, 3) in der Form der Weltidee oder der reinen Idealordnung der Dinge als Willensobjekt darstellt.

1) Die Gerechtigkeit.

Der absolute sittliche Zweck hat, wie angedeutet worden, seinen Begriff darin, dass er der absolute Selbstzweck des Seyns ist, indem und insofern er als Objekt der Freiheit für die Freiheit von der Freiheit selbst gesetzt wird. Das nächste Moment liegt nun darin, dass die einzelnen oder individuellen Zwecke der Dinge aus dem Gesichtspunkte ihrer individuellen Nothwen-

*) Vergl. Abtheil. I. S. 27 ff.

digkeit und ihres gegenseitigen Bestehens für die Möglichkeit des wahren freien Seyns überhaupt affirmirt werden. Hierin beruhet im Allgemeinen das Wesen der Gerechtigkeit. Sie wird als moralischer Zweck in ihrer reinen Objektivität und ihrer selbst wegen genommen und hat insofern nicht die Bedeutung subjektiver moralischer Formalität (ist keine Kardinaltugend). Vielmehr bildet sie nur noch den Inhalt der sittlich-freien That, welche in dem ersten Stadium der absoluten Zweckbestimmtheit blos gerecht ist in der Gerechtigkeit, oder vielmehr gerecht bestimmt ist durch die Objektivität der Gerechtigkeit, also auch nichts Anderes und Höheres will, als die Gerechtigkeit. So sehr nun auch die Gerechtigkeit wesentliches Moment jeder absoluten Zweckmässigkeit seyn muss, weil sie die objektive Basis der absoluten Idealität objektiver Zweckordnung ausmacht, so wenig ist sie das objektiv-vollendete sittliche Gut, (das το τελειον) selbst. Daher erreicht denn auch die freie That in ihr noch keineswegs ihre höchste objektive Bestimmtheit und ihren rein absoluten sittlichen Werth. Die Gerechtigkeit muss vollzogen werden, aber nicht mit der Gleichgültigkeit gegen das allgemeine Wohl und die ideale Ordnung der Welt. Das *fiat justitia et pereat mundus* ist daher nur der Ausdruck des abstrakten Rechts. Es ist der Grundsatz der juridischen Freiheit, nicht der sittlichen. Damit nun die Gerechtigkeit selbst ihre sittliche Zweckwahrheit erhalte, ist es nöthig, dass der absolute Zweck auf ihrer Grundlage zu höheren Bestimmungen seiner selbst fortgehe. Die nächste ist die der Förderung der Zweckmöglichkeit der Dinge zu ihrer vollen Wirklichkeit durch die Freiheit. Hierin beruhet das allgemeine Wohl.

2) Das allgemeine Wohl.

Seine Bedeutung als sittliche Objektivität liegt darin, dass Jegliches in seiner Zweckbedeutung zugleich als Mittel der angemessenen Wirklichkeit des Andern von dem freien Willen bestimmt werde. In dem allgemeinen Wohle erhält die moralische Zweckabsolutheit eine höhere Bestimmung, indem die Gerechtigkeit selbst auf ihre eigentliche Zweckbestimmung angewandt wird. Sie hört auf eine abstrakte Selbstständigkeit zu haben, und wird konkret in der Identität mit ihrem objektiven Inhalte. Das allgemeine Wohl als sittliche Objektivität schliesst jedes partikuläre Wohl, als solches, von sich aus; vielmehr ist es nur darin sittlich-allgemein, dass das partikuläre Wohl in ihm nur insofern Zweck ist, als es auch zugleich Mittel ist. Dadurch hört der Partikularismus auf, für sich zu gelten. Er gilt für sich, indem er auch für Anderes gilt. Hiermit hat das allgemeine Wohl, als sittlicher Zweck, nicht blos abstrakt humane Bedeutung, sondern die Bedeutung der immanenten Beziehung des Humanen auf die Zweckmässigkeit und Mittelmöglichkeit der übrigen Wesen. Selbst das subjektive Wohl, das Wohl der geistigen Individualität, darf sich nicht abstrakt bestimmen; es ist nur moralisch bedeutsam, insofern es in der Wahrheit der übrigen Wesen bestimmt wird. Damit aber diese allgemeine Wesen-Wahrheit die sittliche Wahrheit des allgemeinen Wohls werden könne, wird erfordert, dass sie selbst und ihrer selbst wegen Zweck der Freiheit werde. Hiermit geht die absolute moralische Zweckobjektivität in ihre höchste Bestimmtheit über, welche die Weltidee ist.

3) Die Weltidee.

Die Weltidee hat ihre Bedeutung darin, dass sie der absolut freie Selbstgedanke des Seyns ist, also die Freiheit in ihrer real-objektiven Selbstauffassung. Die Weltidee ist somit der Selbstbegriff des Seyns als Daseyns. In ihr hat die Subjektivität des Seyns nicht nur die Objektivität desselben als ihre nothwendige Objektivität, somit als ihren mit ihr identischen Inhalt, sondern zugleich die Nothwendigkeit der immanenten Einheit aller subjektiv-objektiven Wesenbeziehungen. Sie ist die Wahrheit des Absoluten und damit auch die absolute Wahrheit; der freie Geist, insofern er sich nur in der Anerkennung des unendlichen Wesenbezugs frei weiss. Wird diese Weltidee als moralische Objektivität genommen; so erscheint sie als reiner Endzweck des Seyns. Denn in ihr ist das Seyn schlechthin für seine Freiheit, um in dieser wahrhaft absolut, d. h. in sich selbst vollendet und wesenhaft zu seyn. Der Endzweck des Seyns fällt zusammen mit der absoluten Ordnung der Dinge, als mit seinem eigenen Mittel und zugleich seinem eigenen Resultate. Oder er ist dadurch wahrer Endzweck, Selbstvollendung des absoluten Zwecks, dass er als absoluter Zweck identisch ist mit dem absoluten Mittel. Die Weltidee also an und für sich, oder insofern sie die reine, absolute Wahrheit des Seyns ist, bildet nun den moralischen Absolutzweck, den höchsten sittlichen Zweck. Subjektiv betrachtet, ist sie der endliche Geist in seiner unendlichen Selbstbestimmtheit. In der Weltidee wird der Geist subjektiv frei, insofern er in ihr die Unendlichkeit der ewigen Weltordnung zu seiner Bestimmung nimmt. Daher kann sich auch die Weltidee in jedem Geiste offenbaren, oder vielmehr, jeder Geist

kann die Weltidee in sich vermitteln; er ist ihre mögliche Wirklichkeit. Die Weltidee nun an und für sich, oder insofern sie die reine absolute Wahrheit des Seyns ist, bildet den moralischen Absolutzweck. Als solche ist sie das ἐν καὶ ἀγαθὸν das Gute an und für sich, das reine für sich selbst unendlich-endlich bestimmte Seyn, ewiger Zweck für sich von sich aus. *) Diese teleologische Objektiv-Absolutheit der Weltidee ist aber, in ihrer Objektivität festgehalten, noch nicht die sittliche Absolutheit als solche. Damit sie diese werde, muss sie als Zweck für das Daseyn der Freiheit und blos wegen desselben gesetzt werden. Oder die weltidealische Zweckabsolutheit als Schöpfung der Freiheit und als ihr mit ihr selbst identischer Inhalt zugleich bildet die sittliche Absolutheit, die reine vollendete sittlich-freie That. Das Sittlich-Gute ist nun eben diese Freiheit, insofern sie als ewiger Weltendzweck und als ewiges Resultat der Weltordnung sich selbst zu ihrer eigenen That macht und sich als ihre eigene Thatsache vollzieht. Das Sittlich-Gute ist hiermit Princip und Ziel der absolut freien That schlechthin an und für sich.

c) Die moralische Absolutheit.

Ihr Begriff ist so eben angedeutet worden. Die Welt als das immanente System in dem unendlichen Unterschiede der Dinge ist zunächst das Seyn überhaupt als seine Selbstzweckordnung. Hierin wird aus dem objektiven Standpunkte der Zweck vollendet oder absolut, indem das Seyn nicht über sich selbst hinausgehen kann. Dieser absolute

*) So sagt Aristoteles sehr richtig (*Eth. Eud. II.* 1) φυσει γε δη το ἀγαθον βαδιζοι ἀν παν.

Zweck schliesst das subjektive Seyn nicht aus; vielmehr setzt er das Subjektive als nothwendiges Moment der ewigen Selbstvollziehung des Seyns in der Welt voraus. Allein, wie gezeigt worden, hat das Seyn seine Wahrheit in der Freiheit. Die objektive Nothwendigkeit oder Unfreiheit ist nur der Inhalt der Freiheit, insofern dieser Inhalt von der Freiheit als eine ewige Position des Seyns an sich selbst genommen wird. Die Welt selbst ist insofern nur das Reich der Freiheit. Das Seyn hat in ihr seine Macht und seine Herrlichkeit; denn es giebt sich in ihr selbst seine Identität in seinem unendlichen Unterschiede. Wird nun die Freiheit in jener ihrer weltnothwendigen Bestimmtheit der Inhalt ihres eigenen Thuns, d. h., setzt sie sich selbst als die ewignothwendige Allwesenheit des Seyns, oder will der Wille nur die Freiheit, weil sie die ewige und nothwendige Wahrheit ist, so entsteht damit die absolute Güte des Willens, oder nach dem Vorhergehenden, die absolute sittliche That.

In dieser rein sittlichen That abstrahirt der freie Wille keineswegs von der Objektivität des Zweckes, oder er will sich nicht als abstrakt-subjektiv freien Willen, nicht blos als formale Freiheit, sondern als die mit dem Weltzwecke identische Freiheit. Die absolute moralische Güte ist daher die subjektive Freiheit des Willens, insofern sie sich als die ewige Allfreiheit des Seyns in der Welt bestimmt. Es begreift sich nun wohl, wie in der absolutfreien That die sittliche Subjektivität als solche und die sittliche Objektivität als solche aufgehoben sind und sich in der reinen Freiheit miteinander identificirt haben. Uebrigens hat auch die absolute sittliche That nothwendige Stufen der Selbstbildung; denn sie ist nur absolut,

indem sie sich absolut macht. Das wahre Sey ist überall nur das reine substanzielle Thun. Jen Stufen lassen sich nun bezeichnen α) als Pflicht, β) als Tugend, γ) als Weisheit.

α) Die Pflicht.

Die absolute Güte des Willens, oder die a solute sittliche That hat ihren Anfang in der rein Selbstaffirmation ihrer eigenen Nothwendigke d. h. sie beginnt, indem der freie Wille die Freih selbst als ihre unbedingte Nothwendigkeit in d Identität mit dem objektiven Zwecke setzt. Hier liegt das Wesen der Pflicht. Sie ist die subjektiv Freiheit als ihre eigene objektive Nothwendigkei und blos als solche. Bei der Pflicht beruhet also die moralische Kraft der That ganz eigentlich in dem Principe der Absolutheit des freien Sollens, also darin, dass die Freiheit ihre Nothwendigkeit noch blos als Selbstobjekt hat, also darin, dass sie als das freie Subjekt sich gegen sich selbst als ihr nothwendiges Objekt gleichsam abstrakt thätig verhält. In der Pflicht setzt daher die Freiheit stets mit dem bestimmten Bewusstseyn ihrer Subjektivität und Selbstobjektivität und unterscheidet gewissermassen noch ihre eigene Identität an sich selbst. Die Pflichtthat ist daher auch zunächst und vorzugsweise die Gewissensthat.*) Sie enthält an und für sich noch nicht die volle Wahrheit der moralischen Absolutheit, bildet aber das eigentliche Fundament derselben und muss insofern als wesentliche Voraussetzung jeder höheren Stufe der sittlichen Absolutheit betrachtet werden. Denn die reine sittliche Thatgeltung liegt immer darin, dass die Freiheit in allen Weltver-

*) Vergl. über das Gewissen erste Abth. S. 322.

hältnissen sich selbst als den Ur- und Endzweck, als das Princip der eigentlichen Wesennothwendigkeit, somit sich selbst als die wahre absolute Nothwendigkeit setze und vollziehe. Aus dem Begriffe der Pflicht ergiebt sich, dass es der Wahrheit nach keine Pflichten gegen irgend eine Partikularität des Daseyns als solche, oder als eine von der subjektiven Freiheit unabhängige Gegenständlichkeit, geben kann, indem jede Pflicht nur die Freiheit selbst zu ihrem Objekte hat, als worin eben ihre sittliche Absolutgeltung beruhet. Aus diesem Gesichtspunkte ist daher auch eine Unterscheidung oder Eintheilung der Pflichten eine spekulative Nichtigkeit. Wohl aber mag insofern von Pflichten gegen Etwas die Rede seyn, als die Freiheit ihre eigene Objektivität nur an der Objektivität wirklicher Dinge setzen und somit ihre eigene Nothwendigkeit nur in der Anerkennung der Nothwendigkeit der Objektivdinge wahrhaft zu affirmiren im Stande ist. Nie kann somit bei der Pflicht der Gegenstand für sich oder in abstrakter Stellung Bedeutung haben, sondern nur als Mittel für die Freiheit selbst, als Stoff ihrer Vollziehungsthätigkeit. Indem der Wille an dem Gegenstande seinen objektiven Inhalt für die Freiheit nimmt, bringt er die Singularität und Abstraktion der Individualsubjektivität der wesenhaften Allgemeinheit zum Opfer, und hierin liegt der rein sittliche Werth der Pflichtthat. In der Pflichtthat überwindet die Freiheit die abstrakt subjektive Willensbestimmtheit, indem sie das Subjektive nur an und mit der Objektivität des Gegenstandes nach der ewigen Immanenz des Daseyns überhaupt als die wahre Subjektivität gelten lässt.

In der Pflicht wird, wie erklärt worden, die Nothwendigkeit der Freiheit noch als ihr objektiver

Zweck festgehalten, und somit eine Art abstraktes Verhältniss in der Freiheit selbst, ein freier Selbstzwang behauptet. Die Pflichtthat ist eben daher, wie bereits bemerkt worden, ganz eigentlich That des Gewissens. Die Wahrheit aber ist, dass die Freiheit ihre eigene Nothwendigkeit an und für sich, oder als einen von ihr sich selbst gegenübergestellten Gegenstand zu überwinden hat. Wo dieses geschieht, entsteht die Tugend.

β) Die Tugend.

Ihr Wesen besteht zunächst der Pflicht gegenüber darin, dass der abstrakte Gegensatz zwischen der Freiheit als Subjekt und zwischen der Freiheit, insofern sie sich als ihr eigenes nothwendiges Objekt vollzieht, durch die That aufgehoben werde. Die eigenthümliche ethische Absolut-Geltung der Tugend beruhet gerade in dieser aufhebenden Vermittelung. Sie bezeichnet also den freien Uebergang der Freiheit aus ihrer Selbstunterscheidung in die Identität ihres Wesens. Solches geschieht, indem die Nothwendigkeit der Freiheit als die innerste Selbstmacht dieser erscheint. Oder in der Tugend bildet die moralische Selbstmacht als solche das eigentliche Bestimmungsmoment höherer Absolutheit. Die Tugend ist die Wirklichkeit jener Selbstmacht. In ihr setzt die Freiheit sich nicht als ihre eigene objektive Nothwendigkeit, sondern als das diese Nothwendigkeit selbst aufhebende Princip. Eben daher ist die Tugend vorzugsweise sittliche Kraft, d. h. Princip und Wirkung erscheinen in ihr als schlechthin immanent, welches die Wesenheit der Kraft ist. Die sittliche Selbstmacht, die absolute Immanenz des freien Princips und seiner nothwendigen Wirkung, hat ihre subjektive Wirklichkeit ganz eigent-

lich in der Gesinnung; die Tugend ist daher die That der Gesinnung. *) Die Tugend hat die Pflicht zu ihrer wesentlichen Voraussetzung, so, dass ohne Pflicht keine Tugend möglich ist; aber hieraus folgt nicht, dass die Tugend blos eine Allseitigkeit von Pflichten oder auch eine Gewohnheit in der Pflichterfüllung darstelle, vielmehr ist die Pflicht als solche in ihr aufgehoben, und gerade diese Aufhebung selbst ist die Tugend. In der Tugend tritt deshalb auch die Beziehung auf objektive Wirklichkeitsmomente nicht mehr bedingend hervor. Sie verhält sich gewissermassen gegen die Stoffgegenständlichkeit gleichgültig, weil diese bereits in der Pflicht ihre Berücksichtigung gefunden hat.

Uebrigens muss die Freiheit aus der Aufhebung ihres Unterschiedes an sich selbst zum Resultate ihrer selbst gelangen; sie muss durch die Vermittelung des Ueberganges aus ihrer abstrakten Selbstgegensätzlichkeit zur reinen Identität mit sich selbst kommen und diese Identität als solche, d. h. als in sich vollendet und auf sich selber ruhend, darstellen. Solches geschieht in der Weisheit.

γ) Die Weisheit.

Die sittliche Absolutheit bestimmt sich in ihrer Vollendung als die durch sich selbst zur Identität ihrer subjektiven Formalität und ihres objektiven Inhalts vermittelte Freiheit. In dieser absoluten Selbstbestimmtheit ist die Nothwendigkeit der Freiheit von dieser überwunden und somit in ihr selbst rein aufgegangen. Die Freiheit ist ihr

*) Ueber das Verhältniss zwischen Gewissen und Gesinnung vergl. 1ste Abth. S. 322 u. S. 323 ff.

eigenes Resultat; sie hat sich eine Selbstwirklichkeit geschaffen und sich als ihre eigene Thatsache vollendet; sie besitzt ihre Wirklichkeit und ihre Thatsache als ihr Selbstwesen. Die reine freie sittliche That hat sich als ihren Anfang und ihr Ende, als ihr Princip und ihr Ziel in ruhiger Einheit und Selbstwahrheit. Hierin liegt das Wesen der Weisheit. Die Pflicht wie die Tugend sind ihre Voraussetzung und ihr Inhalt; sie enthält beide als Momente der Entwickelung der sittlichen That und eben damit als nothwendige Organismen ihrer eigenen Wirklichkeit. Kann die Pflicht als That des Gewissens, die Tugend als That der Gesinnung bezeichnet werden, so eignet der Weisheit die Benennung der That des Charakters.*) Die Subjektivität des freien Willens ist in ihr zugleich Objekt, aber ohne Gegensätzlichkeit gleich der immanenten Einheit des Leibes. Der freie Wille ist in ihr nicht unmittelbar Selbstobjekt, also nicht als abstrakt subjektiver sein Objekt, sondern als objektiv geworden ist er nun seine wahre Objektivität, gleichsam selbstinhaltliche Objektivität. Seine Subjektivität ist darum ihre eigene Objektivität, weil sie sich selbst als solche objektiv vermittelt, also zur Selbstinhaltlichkeit bestimmt hat. Mit Recht sagten daher die Stoiker, dass der Weise allein frei sey; obwohl sie mehr die blos abstrakt-subjektive, als die wahre, in ihrer Objektivität konkret bestimmte, Freiheit verstanden.

d) Das moralische Leben. oder die konstruktive sittliche That.

Die sittliche That hat ihre Geltung an und für sich, oder schlechthin. Sie ist insofern sich selbst

*) Ueber den Begriff des Charakters vergl. 1ste Abtheil. S. 324 ff.

genug. Um indess ihre Geltung darzustellen, muss sie eine bestimmte Wirklichkeitsform annehmen. Diese ist das Leben. Die sittliche That soll daher zum bestimmten Leben werden; sie soll ihre Absolutheit im Leben zur objektiven Erscheinung bringen, oder sich selbst objektiv konstruiren.

Das Leben überhaupt ist die Selbstdarstellung des Individuum's als solchen; das menschliche Leben die Selbstdarstellung der subjektiven Individualität, oder genauer, die objektive Totalität der individuellen Subjektivität. Alles Leben aber steht unter den Bedingungen der ursprünglichen Einheit des Daseyns überhaupt. Die Konstruktion der sittlichen That im Leben muss also darauf hinausgehen, dass sie als solche unter dem Principe des Lebens eine objektive Gestalt gewinne. Sie wird dieses nur können, indem sie einerseits den Inhalt des Lebens selbst sich aneignet und als Objekt ihrer Bestimmung nimmt, andererseits aber auch die Weise der Lebensformation an sich darstellt. Die sittliche That konstruirt sich im Leben, indem sie das Leben selbst zur Moralität bildet, d. h. das Leben zur sittlichen Totalität macht, oder sich selbst mit dem Leben und seinen nothwendigen Bedingungen und Formen identificirt.

Die wahre Konstruktion der sittlichen That im Leben ist demnach nothwendig selbst wieder eine dialektisch fortschreitende sittliche Handlung. Oder die Lebenskonstruktion erhält nur dadurch ihre sittliche Bedeutung, dass sie eine sittliche Arbeit ist. Die moralisch-konstruktive Methode muss somit von der Art seyn, dass sie als Methode sich zugleich ihr Inhalt wird, d. h. das sie sich in ihrem Fortschritte und mit diesem nicht

gegen das Leben abstrakt verhält, sondern zu dem Ihrigen vermittelt.

Dieser dialektische Fortschritt der moralischen Lebenskonstruktion bezeichnet sich in folgender Weise. Zuerst setzt sich die sittliche That als ihre absolute Selbstgeltung gegenüber allen möglichen negativen Momenten des Lebens, oder sie affirmirt sich unter den Lebensmomenten einfach und schlechthin als das, wovon die Konstruktion des Lebens ausgehen soll; sie schreitet fort, indem sie auf dem Grunde jener thetischen Selbstbehauptung die Lebensverhältnisse von sich aus organisirt, oder zu einer bestimmten einheitlichen Kontinuität vermittelt; sie schliesst damit, dass sie in dieser Fortbewegung sich selbst als ihre allgemein-nothwendige Wirklichkeit offenbart oder sich selbst als organisirendes Princip und Organismus zugleich aufweist, also in der Lebenskonstruktion nur den Selbstbeweis ihrer absoluten Geltung giebt. Diesem gemäss kann die moralische Lebenskonstruktion in ihrem Stufengange bezeichnet werden α) als der Kampf, β) als die Sitte, γ) als die Sittlichkeit.

α) Der Kampf.

Die sittliche That ist die Freiheit, insofern sie sich selbst als die objektive Wahrheit des Daseyns vollzieht, oder das Daseyn als ihre eigene Thatsache bestimmt. Hiermit tritt sie zunächst als Gegensatz der gegebenen Wirklichkeit auf. Sie muss diesen Gegensatz setzen, um den Anfang ihrer selbst zu haben. Indem sie sich so der rein objektiven Lebensgeschichte gegenüber als die alleinige Wahrheit des Lebens positiv behauptet, weist sie die reine Selbstgeltung der gege-

benen Lebensbestimmtheit, die reine Selbstgeltung des möglichen historischen Inhalts des Lebens zurück, oder vereint dessen absolute Selbstzweckbedeutung, während sie vielmehr sich selbst als wahren und alleinigen absoluten Zweck allem historisch-endlichen Zweckpartikularismus gegenüber affirmirt. Hiermit entsteht der sittliche Kampf, in welchem die sittliche That den Anfang ihrer objektiven Selbstoffenbarung, eben ihrer Lebenskonstruktion hat. Ohne diesen Kampf würde die sittliche That sich im Leben nicht als dessen ewige Wesenheit verwirklichen, oder vielmehr sich nicht als diese Wesenheit mit Nothwendigkeit darstellen, dagegen würde sie gewissermassen ein Zufall in demselben bleiben, also jedem andern historischen Lebensmomente gleichstehen. Denn gerade die Ueberwindung und Vernichtung des Zufalls ist das Wesen der Freiheit. Daher ohne Kampf keine Sittlichkeit, weil ohne ihn keine Selbstgewähr der sittlichen That hinsichtlich ihrer Absolutheit.

Der sittliche Kampf selbst vermittelt sich wiederum nur stufenweise zu seinem nächsten Resultate, welches die (ethische) Sitte ist. Er beginnt mit der unmittelbaren Selbstbehauptung der sittlichen That, gegenüber der unbefangenen natürlichen Unmittelbarkeit; er erhebt sich zur Besiegung der abstrakten Opposition der endlichen Verhältnisse gegen die individuelle Subjektivität und endet mit der Ueberwindung des reinen sittlichen Widerspruchs. Oder der sittliche Kampf ist ein Kampf 1) mit der Begierde, 2) mit dem Uebel, 3) mit dem Bösen.

1) Das Sittliche und die Begierde.

Das Nächste, was sich im Leben als ein Moment seiner Möglichkeit aufdrängt, ist die existen-

zielle Unmittelbarkeit des subjektiven Individuum's, oder die rein endliche Position seines Daseyns. Sie enthält die Macht der unvermittelt konkreten Individualität und behauptet sich als solche in der Form natürlicher Bestimmtheit. Sie ist insofern der Trieb, also eben die unvermittelt konkrete Strebung der Individualität. Als bestimmte Lebenserscheinung offenbart sie sich in der Begierde, welche die einfache Triebthat darstellt. Der sittliche Wille aber ist wesentlich allgemeine Thatstrebung und hat eben in der sittlichen That selbst seine freie Wirklichkeit. Zunächst ist nun die Begierde an und für sich keine Verneinung dieser sittlichen Wirklichkeit, aber auch ebensowenig auch als solche ein sittliches Moment. Sittliche Beziehung erhält sie erst, insofern das Sittliche sich als absolute Lebensmacht ihr gegenüber behauptend aufstellt. Die Begierde wird nun ein moralisches Stoffmoment, indem es von jener absoluten Macht seine wahre Bestimmung zu erwarten hat. Hiermit erscheint das Sittliche selbst der Begierde gegenüber als rein thetische Selbstaffirmation. Es liegt nun im Wesen der Begierde, sich als Triebthat unmittelbar, d. h. rein endlich konkret zu bestimmen und hiermit jeder andern mittelbaren Allgemeinbestimmung zu widerstreben. Sie tritt in diesem Widerstreben der sittlichen Freithat gegenüber, und diese muss ihre absolute Wirklichkeit gegen sie durchsetzen, sey es, dass sie dieselbe einfach ihrem Principe unterwirft und als Zweckmoment bestimmt, oder sie als zweckwidrig verneint. Es beginnt damit der sittliche Kampf, welcher nur noch ebenso unmittelbar ist, als die Begierde selbst die unbefangene natürliche Opposition des Sittlichen darstellt. Der in dieser Unmittelbarkeit des

Verhältnisses gelegene Anfang des sittlichen Kampfes bezeichnet nichts weiter, als die einfache faktische Behauptung der sittlichen Absolutheit jeder unmittelbar gegebenen Individualbehauptung gegenüber. Daher ist denn auch die Begierde wegen ihrer Unbefangenheit noch nicht das Böse, und es kann somit auch nicht anerkannt werden, dass der sittliche Kampf stets ein Kampf des Guten mit dem Bösen sey. Das Ziel des Kampfes zwischen dem Sittlichen und der Begierde ist die einfache Unterordnung der Letzteren unter jenes, somit auch die Negation der Begierde als eines an und für sich selbst gültigen sittlichen Princips, als eines reinen Selbstzweckes für den Willen.

2) Das Sittliche und das Uebel.

Die Begierde ist an und für sich weder das Böse, noch auch das Uebel. Die Bedeutung des Letzteren begründet sich darin, dass die individuelle Subjektivität durch die gegebenen Wirklichkeitsmomente in ihrer existenziellen Selbstheit beschränkt wird. Das Uebel hat daher sein Wesen in dem oppositiv-negativen Verhältnisse der endlichen Dinge gegen die Bedürfnisse der subjektiven Individualität. Das Sittliche hat nun dem Uebel gegenüber die Aufgabe, dasselbe in seiner positiven Stellung zu überwinden und zwar, wie sich von selbst versteht, durch die Kraft der sittlichen That als solcher. In diesem Kampfe gegen das Uebel erweiset sich die Macht der sittlichen Freiheit als eine solche, welche die Zufälligkeit des Gegebenen aufhebt und hiermit die Herrschaft des Unendlichen über die reine Endlichkeit objektiv macht. Für die sittliche That ist das Uebel also das objektive Mittel, ihre ideale Wahrheit an und in der Endlichkeit darzustellen und somit die reine Selbst-

ständigkeit dieser Letztern als eine Nichtigkeit zu offenbaren.

3) Das Sittliche und das Böse.

Wie bereits bemerkt worden, ist weder *die* Begierde als solche, noch das Uebel an und für sich das Böse. Sie sind einfache historische Momente des Lebens, gegen welche die sittliche That auch nur einfach affirmativ ankämpft. Beide negiren das Sittliche nicht als solches, sondern sind nur Gegenstände, an welchen die absolute Macht der sittlich-freien That sich erweisen, gleichsam eine demonstrative Wirklichkeit darstellen kann. Der sittliche Kampf mit beiden ist daher auch nur einfache Bewährung der moralischen Macht gegen die Beschränkung des Endlichen. Das Böse dagegen erhebt sich über diese endliche Unbefangenheit des äusserlich-negativen Verhältnisses, indem es die sittliche freie That an sich selbst zurückweist und sich ihr als solcher, d. h. ihrer sittlichen Absolutgeltung, positiv verneinend entgegenstellt; oder das Böse verneint das Sittliche in dessen eigener Sphäre, indem es sich als eine abstrakt freie widerstrebende Affirmation setzt. Es wird hiermit das eigentliche Gegentheil des Sittlichen an diesem selbst, während Begierde und Uebel an und für sich nur beschränkende Gegenständlichkeiten sind. Das Böse bezieht sich also in seiner Opposition gegen das Sittliche auf das Sittliche; es kennt die höhere Geltung desselben und verneint sie eben desswegen und wird hiermit dessen eigener Widerspruch. Das Böse ist deshalb auch im Allgemeinen als der seiner bewusste moralische Widerspruch zu erklären; d. h. es ist das Sittliche selbst, insofern es sein eigenes Gegentheil an sich selber setzt und in diesem Gegentheile abstrakt, d. h. ohne Rückkehr

zu sich selbst, verharren will. Damit das Sittliche positiv sey, muss es freilich an sich selbst sein Gegentheil setzen, allein nicht des Gegentheils, sondern seiner selbst wegen. Dass Sittliche soll sich daher seinem Wesen nach in seinem Gegentheile nur zu seiner vollen Selbstwirklichkeit vermitteln. Dieses Gegentheil des Sittlichen im Allgemeinen ist das Hinübergehen der Freiheit in die abstrakte Endlichkeit, oder die Teleologisirung des Verstandes als solchen. Verharrt nun die Freiheit in diesem ihrem Selbstgegentheile, bestimmt sie sich in demselben daseynlich, d. h. setzt sie es als ihre Wirklichkeit selbst (da es doch nur Mittel derselben seyn soll), fixirt sie jene abstrakte Teologisirung, statt sie zum Momente ihres höhern Vernunftprocesses zu machen, so entsteht das Böse. Die sittliche That soll nun auch das Böse überwinden, d. h. sie soll dasselbe entweder vermeiden (nicht in ihrem abstrakten Gegentheile daseynlich verharren), oder, wo sie demselben verfallen, dessen Macht von sich aus brechen und sich selbst wieder befreien, wieder zu sich selbst kommen. Aus diesem Gesichtspunkte ist das Böse ein dialektisches Vermittelungsmoment des Sittlichen in seiner Weltwirklichkeit, sowie der Irrthum, die Unwahrheit eine dialektische Selbstvermittelungsbestimmung der absoluten Wahrheit ist. Sowenig daher die Unwahrheit eine wesenhafte Realität hat, ebensowenig das Böse. Hieraus folgt auch, dass es kein besonderes Urprincip des Bösen ausserhalb des freien Willens geben könne, sowenig es ein besonderes Urprincip der Unwahrheit ausserhalb des Denkens giebt; desgleichen, dass das Böse im sittlichen Daseyn der Freiheit überhaupt nur ein Verschwindendes ist. Das Gute allein ist das schlechthin Ewige, wie das Wahre. Damit

aber beides in die zeitliche Wirklichkeit trete, oder vielmehr in der zeitlichen Bestimmtheit zugleich seine ewige Absolutheit als Wesenbestimmung und als Selbstprincip zeitlicher Bestimmtheit habe muss das Eine wie das Andere sein endliches Gegentheil von sich aus setzen — oder das Gute erprobt sich im Bösen, die Wahrheit im Irrthum.

In Bezug auf jene formale sittliche Bedeutung des Bösen ist nun freilich zunächst sein mögliche Stoffinhalt mehr oder minder gleichgültig. Es kann ihn an jedem Momente der Wirklichkeit nehmen, insofern dieses Moment als rein endliches der absoluten Unendlichkeit des Sittlichen gegenüber abstrakt gesetzt und festgehalten wird. Da indess in der Totalität des Daseyns nichts an und für sich gleichgültig ist, sondern seine eigenthümliche Beziehung zum Wesen des Seyns hat, da eben deswegen die objektive Zweckbedeutung auch als ein wesentliches Moment des Sittlichen gilt, so folgt, dass die objektive Zweckhypostase des Bösen auch bei ihm ihre Bedeutung behauptet. Hiernach erscheint das Böse als der in einseitiger Abstraktionsubjektiv gesetzte Partikularismus des Zweckes gegenüber dem absoluten idealen Selbstzwecke des Seyns überhaupt. Die Begierde, die Leidenschaft in Hass wie in Liebe, das Interesse in seinen mannichfaltigsten Erscheinungen, kurz Alles, was sich als Zweck abstrakt partikularisiren und verendlichen lässt, kann der Inhalt oder gewissermassen das gegebene Objekt-Substrat des Bösen werden.

Aus der angedeuteten Natur des Bösen ergiebt

---

*) Der altpersische (Zoroastrische) Symbolmythos hinsichtlich der Vollziehung des Guten in der Welt und seines Verhältnisses zum Bösen hat einen echt speculativen Inhalt.

sich, wie der Kampf des Sittlichen mit demselben sey es in Ablehnung oder Wiederbefreiung) ein nothwendiges Konstruktivmoment der absolut-sittlichen That im Leben sey. Durch diesen Kampf hebt das Sittlichgute den Widerspruch an sich selber auf und wird dadurch erst eine reine Selbstwirklichkeit in der Wirklichkeit des Gegebenen und unter der Voraussetzung desselben. Es tritt in diesem Kampfe als eine objektive Selbstoffenbarung hervor und bauet sich aus sich selbst sein eigenes Weltreich in und an der Welt. Erst nach der Ueberwindung des Bösen entsteht daher die sittliche Lebensgestalt oder sittliche Individualität, welche sich in der Sitte darstellt.

β) Die Sitte.

Hat die freie sittliche That in dem sittlichen Kampfe den reinen Selbstanfang ihrer konstruktiven Darstellung im Leben, welcher Anfang sich als absolute Selbstaffirmation jeder Negation gegenüber erwiesen hat, so ist das Nächste, dass sie sich selbst zu einer bestimmten Objektiv-Existenz individualisire. Denn das Leben hat seine existenziellen Grundformen in den individuellen Subjektivitäten. Hiermit entsteht die Sitte, welche in ihrer moralischen Bedeutung die individuelle Selbstdarbildung und Selbstgestaltung oder die subjektive Individualisirung der freien That im Leben ist.*) In der Sitte hat die freie That sich als die kontinuirliche Selbstbestimmtheit im Leben; sie ist ein individualisirtes Leben, oder das Leben ist von ihr zu ihrem Inhalte organisirt

*) Die eigentliche Sitte hat wesentlich sittliche Substanz, wenn auch nicht die Sitten. Daher ist oft in den Sitten keine Sitte.

worden. Es charakterisirt sich hiermit die freie That als natürliche Erscheinung. Der Kampf ist die Vermittelung dieser moralischen Individualität, indem eben durch ihn die Gegensätze überwunden werden und die sittliche Einheit des Individuum's hergestellt ist. Die freie selbstvermittelte Einheit des subjektiven Individuum's an sich selber ist das Wesen der Persönlichkeit. Die freie That hat sich also in der Sitte zur sittlichen Persönlichkeit bestimmt, d. h. das Sittliche ist in der Sitte identisch geworden mit der konkreten Bestimmtheit der Person. Die Persönlichkeit ist hier sowie Substanz, so auch Form des Sittlichen. Demnach ist die Sitte auch als Personifikation des Sittlichen zu bezeichnen. Als Lebensindividualität gehört die Sitte nun keinesweges blos der individuellen Singularität an, sondern kann auch in Familie und Nation sich darstellen, insofern in beiderlei Hinsicht das Sittliche einer bestimmten natürlichen Individualisirung fähig ist. Indem nun aber das Sittliche sich in der Sitte personificirt und zu bestimmter Objektiv-Gestalt bildet, soll diese Personifikation und Gestaltung nicht der konstruktive Selbstzweck seyn, vielmehr nur die Möglichkeit und Vermittelung bieten, dass das Sittliche sich als absolute, über alle Formen herrschende Geltung im Leben demonstrire oder als allgemeine Lebenswesenheit aufweise, indem es die besonderen Formen des Lebens selbst zu seinem Inhalte bewältigt. Hiermit erhebt sich die Sitte zur Sittlichkeit.

γ) Die Sittlichkeit.

Sie ist bezeichnet worden als die konstruktive Darstellung der absoluten Selbstgeltung des Sittlichen im Leben rein als solcher (d. h. ohne

ziehung auf besondere Formen). In der Sittlichkeit hat somit die freie That alle besondern Rücksichten des Lebens in ihren Sondergeltungen überwunden und sie zu ebensovielen nothwendigen Vermittelungs-, Inhalts- und Beweismomenten der absoluten Freiheitswirklichkeit verwandelt. Für sie ist mithin das Leben überhaupt der absolute Beweis der absoluten Nothwendigkeit des Sittlichen. Die Sitte ist für sie selbst nur Mittel; sie ist in ihr aufgelöst zur Allgemeinheit der sittlichen Wahrheit schlechthin. Die subjektive wie objektive Seite des Sittlichen, die Pflicht, die Tugend wie die Weisheit, der Kampf wie die Sitte, haben in der Sittlichkeit alle besondere Geltung abgestreift und sind nur ebensoviele Bestimmungen derselben. Für sie ist nichts blos persönlich, Alles rein absolut; sie ist das Sittliche in seiner allgemeinen Lebensobjektivität, das wahre Reich des Sittlichen; aber dieses eben nur dadurch, dass in ihr alle sittlichen Besonderheiten von der moralischen Souveränität beherrscht und zu objektiver Stetigkeit bestimmt erscheinen. Die Sittlichkeit ist hiermit der Vereinzelung und individuellen Modifikation entnommen; sie ist das immanente System der sittlichen Unendlichkeit und insofern in der Aufhebung aller sittlichen Partikularbeziehungen die wahre Bejahung derselben als ihrer nothwendigen Bestimmungsmomente. In der Sittlichkeit bringt das freie Subjekt seine Allgemeinheit als sein Leben und hiermit die Identität seiner selbst als sein eigenes Werk zur Darstellung. Sie erhebt sich daher auch über die blose Individual-Moral, über die Subjektivität des Gewissens, sowie über alles sogenannte gute Meinen und Wollen; alle diese abstrakten Subjektivitätsverhältnisse sind in ihr aufgehoben und der absoluten Allgemeinheit unter-

Subjektive der sittlichen That zu ihrer Bestimmung hat. Darum ist auch das wahrhafte erfüllte Reich der Freiheit nur die Sittlichkeit; oder nur durch die Sittlichkeit erhält die Freiheit die reale Vollendung ihrer Objektivität. Durch die Sittlichkeit geht die moralische Freiheit über in die Sphäre der objektiven Gesetzesallgemeinheit, in welcher sie die Selbstgarantie ihrer Selbsterhaltung hat.*) Oder die Sittlichkeit, als das schlechthin allgemeinbestimmte Daseyn des freien Willens und somit der freien That, fodert einen allgemein gebildeten objektiven Organismus, eine objektive Systematik ihrer eigenen vollen Immanenz, worin das Wesen des Staats beruhet. Der Staat hat somit die Sittlichkeit als seine eigentliche Substanz, und seine Gesetze sind ihrer Wahrheit nach nur die zur Allgemeinheit entwickelte und in dieser Allgemeinheit objektiv-daseynlich konstituirte Selbstmacht der sittlichen Freiheit selbst.**) Diese tritt hiermit aus der Form des

---

*) Wie sehr bei Platon die Sittlichkeit als die eigentliche Substanz des Gesetzes und somit des Staates bestimmt wird, ist bekannt. Aber freilich ist ihm die Sittlichkeit keine blos subjektive moralische Stimmung, die in dieser individuellen Subjektivität noch keinesweges die absolute Selbstgeltung und Selbstgewissheit der Freiheit enthält.

**) Nach der obigen Darstellung des Sittlichen ist von dem Göttlichen abstrahirt worden. Sowenig nämlich das Sittliche in seiner Absolutheit der Beziehung auf das Göttliche entbehren kann, so sehr hat es doch für sich zunächst seinen eigenen Begriff. Wo das Göttliche Princip desselben wird, geht es selbst in ein Anderes über, in die Religion. Die Religion muss das Sittliche seyn, aber sie ist darum nicht blos für das Sittliche. Die Religion ist die subjektive Affirmation des Göttlichen schlechthin für das Göttliche. S. unten Thl. III. Theologie des Geistes.

subjektiv-freien Willens in die des objektiv-daseynlichen Willens, aus dem moralischen Selbstbestimmungskreise in den Kreis der politischen Weltbestimmtheit.

B.

Die Politik.

Die praktische Freiheit, welche ihre psychische Thätigkeitsform im Willen, ihre Wirklichkeit aber in der That hat, muss sich selbst zum objektiven Welt-Daseyn machen oder zu einer sich selbst gegenständlichen Existenz werden, in welcher sie die Identität ihrer subjektiven Selbstbestimmung und ihrer objektiven Bestimmheit als organische Totalität konstruirt. Denn nur so ist sie das freie Seyn selbst, oder das Seyn in seiner Freiheit, hiermit erst die volle Realität ihrer selbst. Um aber ihr Daseyn eben als eine Welt und zwar als ihre eigene Welt zu haben, muss sie es selbst schaffen. Dieses geschieht nun dadurch, dass sie die Subjektivität ihrer selbstvermittelten Thatsächlichkeit oder ihre rein moralische Selbstbestimmtheit unter die Macht ihrer eigenen Allgemeinheit setzt, in eigene daseynliche, welcher jene subjektive Selbstständigkeit nur ein Moment ist. Sie wird hiermit zum eigentlichen Gesetze, welches in seinem selbstbestimmten Organismus den Staat darstellt. In diesem Processe bildet sich die freie (ethische) That zur politischen aus. Der Staat ist diesemnach das Daseyn der Freiheit im Gesetze. Das Gesetz aber ist die Freiheit,*) insofern sie ihre absolute

*) Dass die Freiheit hier wie überall in dieser Theorie nicht den Sinn der gewöhnlichen äusserlichen Freiheit,

ihrer besondern Momente objektivirt. Das Gesetz, als das Wesen des Staats, oder als der Staat selbst, fodert daher einerseits die subjektiv-bestimmte, andererseits die in der subjektiven Selbstbestimmung ihrer Allgemeinheit mächtig gewordene Freiheit. Im Gesetze ist mithin die Freiheit die Identität ihres subjektiven Selbstprocesses und ihres eigenen gegenständlichen Daseyns. Sie hat in ihm ihr Leben als ihre selbstgeschaffene nothwendige Weltdaseynlichkeit. Diese Weltbestimmung des freien Lebens ist die politische Freiheit, welche daher identisch ist mit der Gesetzesfreiheit. Die Freiheit setzt sich in ihr nicht als einfache Selbstthatsache (als Handlung, worin das Moralische besteht), sondern als objektives System ihrer Thatsächlichkeit; sie organisirt ihre thatsächliche Wirklichkeit zu einer objektiven Weltordnung. In diesem objektiven Systeme gewinnt die Freiheit, wie bemerkt, ihre reale Ausfüllung; denn in demselben muss Alles, was der Geist als menschliche Subjektivität der objektiven Naturunmittelbarkeit gegenüber wirken kann (das gesammte Leben des menschlichen Geistes), sich als organischer Inhalt entwickeln, bestimmen und zur existenziell-objektiven Totalität werden. Gleicherweise hat sie aber auch in diesem Systeme die Fülle ihrer

---

der Unabhängigkeit vom Zwange, der Entfernungen von allerlei Beschränkungen, habe, sondern das Wesen des Geistes selbst bedeute, insofern es sich durch die eigene That an und in der Welt als ein objektives Selbstdaseyn darbildet, mag ein für allemal bemerkt werden; obwohl es sich aus allem Vorhergehenden schon von selbst ergiebt.

Selbstmacht, die Gewähr ihrer Allgemeinheit, also eben wieder das Wesen des Gesetzes, so dass die Staatsgewalt identisch ist mit der Einheit jenes Systems und mit dem Gesetze, insofern es sich in diesem Systeme vollzieht. Die politische That ist demnach die Freiheit, indem sie sich als Staatsgewalt, oder als das Gesetz, objektiv allgemeingeltend darstellt. Im Staate (dem wahren begriffsmässigen Staate) wird daher der sittliche Individual-Wille in dem objektiven Gesetzeswillen seine substanzielle Vollständigkeit gewinnen. Die Politik selbst ist nun die Wissenschaft von der Freiheit des Gesetzes, oder von der Gesetzeswirklichkeit der Freiheit. Ihre Aufgabe ist, dieses Daseyn der Freiheit im Gesetze nach seiner in ihm selbst gegründeten Vermittelung zum Begriffe zu bringen, oder den Begriff des Gesetzes in seiner daseynlichen Immanenz und Nothwendigkeit nachzuweisen. Der immanente Fortgang des Gesetzes nun oder der politischen Freiheit ist der dialektische des Geistes überhaupt; denn das Gesetz ist eine That des Geistes. Das Erste also ist die einfache Thesis des Gesetzes, oder das schlechthin definitiv-abstrakte Gesetz (das Gesetz als sein definitiver Begriff); das Andere ist die antithetische Selbstvermittelung des Getzes, oder sein reflexiver Begriff (das Selbsturtheil des Gesetzes), seine konkrete Vollziehung; das Dritte die synthetische Selbsttotalität desselben, oder das apodiktische Gesetz (der Selbstschluss des Gesetzes). Das Erste lässt sich auch bezeichnen als die Gesetzgebung (legislative Gewalt), das Andere als die Regierung (gubernative Gewalt), das Dritte als die Herrschaft (souve-

räne Gewalt).*) Dieser dialektische Fortschritt des Staats stellt die Selbstunterscheidung der Staatsgewalt an ihr selber dar. Die sogenannte Theilung der Gewalten als eine abstrakte Unterscheidung ist daher ebensowenig wesenhaft, als die unmittelbare abstrakte Einheit der Staatsgewalt die politische Wahrheit enthalten kann.

a) Das definitiv-abstrakte Gesetz.

(Die legislative Gewalt.)

Der Staat oder das Gesetz ist seine eigene Nothwendigkeit; denn die Freiheit, welche dessen Wesen und Wahrheit ist, hat den Grund ihres Daseyns nur in sich. Sowenig nun die Freiheit irgendwie ihren Ursprung ausser sich selbst hat, sondern sich selbst in ihrer Aeusserlichkeit ihre eigene Immanenz ist, ebensowenig hat der Staat als solcher seinen Ursprung, sein reales Princip in irgend welcher historischer Zufälligkeit. Letztere kann nur als Veranlassung dienen, dass das ewige Selbstprincip des Staats oder des Gesetzes hier oder dort, früher oder später und in verschiedener äusserlicher Form seinen zeitlich-endlichen Anfang nimmt oder in die endlich-bestimmte Geschichte tritt.**)

---

*) Das sogenannte Völkerrecht (Völkerpolitik) gehört der Weltgeschichte und somit in seiner Wissenschaftlichkeit der Philosophie der Geschichte an. Es ist hier nicht mehr das Gesetz, welches sich als Daseyn der Freiheit geltend macht, sondern die ewige Totalität des Geistes in der unendlichen Einheit der Zeit, worin der Staat oder das Gesetz nur Moment ist.

**) Eine weitere Untersuchung über Begründung und Zweck des Staats ist hier überflüssig, indem beide Punkte sich durch die ganze vorhergehende Entwickelung der Geisteslehre von selbst erledigen. Der Staat hat, sowie seinen Grund,

Dem Wesen nach muss also das Gesetz oder die Staatsgewalt (denn diese is der Staat selbst) rein mit sich selber anfangen und mit sich enden, d. h. seine eigene Immanenz als seine Wirklichkeit, als sein Daseyn haben, was durch die oben angedeutete Dialektik in dem Fortgange der politischen That oder des Gesetzes dargestellt wird. Jene Dialektik, als Wirklichkeit ausgeführt, ist das wahre objektive Selbstdaseyn der Freiheit, der wahre Vernunftstaat in der konkreten Zeitendlichkeit.

Der immanente Selbstanfang nun des Gesetzes oder der Staatsgewalt an und für sich, oder das Gesetz in seiner thetischen Darstellung, als Wirklichkeit seines definitiven Begriffs, ist das abstrakte Gesetz. Das Gesetz stellt sich als solches auf, wobei noch von seiner konkreten Verwirklichung abstrahirt wird. Es ist die Staatsgewalt, in ihrer allgemeinen Geltung schlechthin gesetzt, und insofern die Gesetzgebung, die legislative Gewalt. In der Gesetzgebung definirt sich das Gesetz als Gesetz, es bestimmt sich als sein eigenes Princip und damit als sich selbst Zweck, in beiden als das Wesen des Staats. Dass die gesetzgebende Gewalt in ihrer definitiv-abstrakten Bestimmtheit

---

so auch seinen Zweck, in der Freiheit, insofern sie ihre eigene Nothwendigkeit ist. Zweck des Staates ist das Daseyn der Freiheit; die Freiheit selbst; das Gesetz ist nur die objektive Form der Nothwendigkeit jenes Zweckes. Der Staatszweck ist somit wiederum der Staat selbst oder das Gesetz. Dieser entspricht seinem Begriffe (ist vollkommen), wenn er das Gesetz als sein Erstes und Letztes, als seinen Grund und sein Resultat hat. Dass übrigens hier nicht allein von dem sogenannten Rechtsgesetze in rein juridischem Sinne die Rede sey, ergiebt sich von selbst.

darum keine besondere Gewalt ist einer andern gegenüber, also nicht abstrakt in Beziehung auf eine andere, folgt aus dem, was bereits oben über die Immanenz des Gesetzes und die Selbstunterscheidung desselben an ihm selber bemerkt worden ist. Sie ist nur abstrakt in Beziehung auf die noch nicht vermittelte besondere Verwirklichung des Gesetzes; also abstrakt in Beziehung auf sich selbst. Deshalb kommt es bei der Gesetzgebung zunächst und dem Wesen nach nur darauf an, dass in ihr die wirkliche Allgemeinheit der objektiven Freiheitsgeltung definirt, also der Staat als solcher darin affirmirt wird; dass dieses durch Stände und Regierung geschehen, oder durch das Haupt des Staates, oder wie sonst, hängt von dem Verhältnisse der Staatsidee zu ihrer geschichtlichen Erscheinungsweise ab. Je vollständiger freilich jene Dialektik des Gesetzes sich ausbildet, desto bestimmter wird der Unterschied und die Einheit der Staatsgewalt sich auch in der Gesetzgebung geltend machen, wiewohl immer in der abstrakten Haltung gegen sich als besondere Positionen.

Die Gesetzgebung oder legislative Gewalt hat in ihrer abstrakten Bestimmtheit so viele wesentliche Richtungen (welche inzwischen insgesammt selbst nur noch abstrakt bleiben müssen), als es wesentliche Seiten in der objektiven Systematik der daseynlichen Freiheit, im Staate selbst, geben kann. Das Erste ist die Definition der reinen Unmittelbarkeit der organischen Existenzform der objektiven Freiheit. Das Zweite die Definition des Partikularismus in der Freiheitsexistenz nach seiner relativ-abstrakten Selbstheit. Das Dritte die Definition der Negation jenes abstrakten Partikularismus in seiner Absolutheit für

die Freiheitsexistenz. Bezeichnet man das Erste als die Verfassung (Konstitution), das Zweite als das Recht (juridisches Recht), das Dritte als die Strafe (Criminalrecht), so ergiebt sich, wie die Gesetzgebung oder legislative Gewalt sich in ihrer vollen thetischen Affirmation darstellen müsse α) als Verfassung, β) als Recht, γ) als Strafe.

α) Die Verfassung.

Soll die Freiheit die objektive Selbsterfüllung ihres Daseyns erlangen, so muss sie in ihrem absoluten (d. h. rein von ihr ausgehenden) Selbstanfange sich als eine selbstbegründete Existenz unmittelbar aufstellen, sie muss ihre existenzielle Form aus sich selbst und an sich selbst bestimmen, gleichsam ihren organischen Typus hervorbilden. Hiermit entsteht die Verfassung, welche demnach in ihrem Wesen der typische Selbstorganismus des objektiven Daseyns der Freiheit ist, oder die selbstbegründete Form ihrer Weltwirklichkeit. Die Verfassung ist somit das urwesentliche Moment des Staats und dieser ist in Wahrheit nur da vorhanden, wo die Verfassung in der bezeichneten Bedeutung seine Selbstexistenz beweiset. *)

*) In der sogenannten völkerrechtlichen Beziehung oder für das äussere Staatsrecht folgen aus obigem zwei wichtige Grundsätze, nämlich 1) dass einem Volke eine Staatsverfassung nicht absolut äusserlich, rein von aussen gegeben werden kann, 2) dass ein Staat anzuerkennen ist, sobald konstatirt worden, dass er sich irgendwie selbstkonstituirt hat. So lange dieses nicht der Fall ist, muss die Anerkennung suspendirt bleiben. Das wahre Recht eines Staats, Staat zu seyn, ist das einfache unzweifelhafte Faktum seiner Selbstverfassung.

Die Form der Verfassung kommt hierbei zunächst nicht in Frage, diese beschränkt sich vielmehr der Hauptsache nach nur darauf, ob die vorgebliche Verfassung eine wirkliche Selbstbestimmung der objektiv-daseynlichen Freiheit *ist*. Die besonderen formellen Eigenthümlichkeiten hängen von den besondern Verhältnissen ab, in denen die objektive Freiheit zu den endlichen Umständen steht, unter welchen sie ihre Unendlichkeit, die eben in jenem urtypischen Selbstorganismus sich offenbart, geltend machen kann. Je bestimmter sich diese Unendlichkeit entwickelt, desto entschiedener wird sie die Zufälligkeit der Umstände bewältigen und sich zugleich in Absicht auf ihre selbstorganisirende Thätigkeit erweisen. Hierin beruhet der Fortschritt der Verfassung, welcher daher ein immanenter seyn muss, wenn er ein wahrer und wesentlicher seyn soll.

Die Verfassung fällt nun aber nothwendig in das Gebiet des Gesetzes und zwar des definitiv-abstrakten Gesetzes, der Gesetzgebung. Denn sie ist ein wesentliches Innenmoment des Staats und hiermit eine Gesetzesbestimmtheit oder vielmehr eine Selbstbestimmung des Gesetzes. Sie ist das Gesetz, insofern es sich selbst als seine eigene formelle Urbedingtheit darstellt. Ob das Verfassungsgesetz sich als solches reflexiv wisse, oder sich nur in der Unbefangenheit des Gewohnheitsbewusstseyns mächtig erweise, verändert das Wesen nicht. Das abstrakte Gesetz in der Verfassung betrifft somit die einfache Definition der typischen Existenzform des Staats, wobei von

---

Die Frage und resp. der Streit über die Existenz eines Staats *de jure* und *de facto* ist damit entschieden. Das wahre *factum* ist hier das *jus*.

der konkreten Wirklichkeit derselben, von ihrer thatsächlichen Darstellung, noch abgesehen wird.

Die Verfassung des Staates, als der selbstbegründete typische Organismus des Gesetzes, bezieht sich natürlich auf die wesentlichen inhaltlichen Momente, auf die nothwendigen Elemente des objektiven Daseyns der Freiheit selbst. Diese existirt nur in ihnen; sie identificirt sich mit ihnen und bildet sie so zu ihrem eigenen Systeme. Auch hier ist der Fortschritt kein zufälliger; sondern bedingt durch das Wesen des Daseyns der Freiheit selbst, welches die allgemeinbestimmte Selbstobjektivität der Freiheit, ihre objektiv-erfüllte That ist. Darum beginnt die Verfassung mit der objektiven Bestimmung der konkreten Unmittelbarkeit ihres Daseyns, welche in der persönlichen Individualität besteht, geht fort zur Bestimmung der natürlich bedingten Einheit der Individualitäten, wodurch die Familie gebildet wird, erhebt sich zur freien Gemeinschaft des persönlichen Willens in der Gemeinschaft des Zweckes, worin das Wesen der Gemeinde besteht, vermittelt sich zur Allgemeinheit ihrer eigenen Zweckgeltung, ihres Selbstinhalts, womit die Bedeutung des Volks zur Wirklichkeit gelangt, und konstruirt sich endlich dadurch, dass sie ihre Allgemeinheit als die Einheit und Nothwendigkeit und damit das Princip ihrer Besonderheit setzt, zur Absolutheit ihres Daseyns, welches in der Obrigkeit geschieht. Die Verfassung schlechthin als solche, oder das konstitutivabstrakte Gesetz erstreckt sich daher auf die Bestimmung der systematischen Immanenz in den Individualitäten, in der Familie, der Gemeinde, in dem Volke und der Obrigkeit.

1) Die Individualitäten.

Der Ausgang der Freiheit zur Objektivität ihres Weltdaseyns muss von der existenten Unmittelbarkeit ihrer selbst genommen werden. Diese liegt in den singulären Subjektivitäten oder in den subjektiven Individualitäten (den Persönlichkeiten). Die konstitutive Gesetzgebung hat demnach die Individualitäten eben als nothwendige Urgrundlage der objektiven Daseynlichkeit der Freiheit, oder vielmehr als den typischen Selbstanfang des politischen Organismus aus dem Gesichtspunkte ihrer politisch-organischen Bedeutung abstrakt zu bestimmen. Das Wesen hierbei ist dieses, dass die Individualitäten als Momente des Freiheitsdaseyns selbst existiren, mithin organische Elemente desselben bilden. Das Individuum soll aus seiner individuellen Abstraktion heraustreten und ein konstitutives Glied des Staates werden. Hiermit existirt es politisch, oder nimmt Theil an der politisch-freien That, wozu jedoch keinesweges erfodert wird, dass das Individuum seinen rein subjektiv-individuellen Willen, oder seine abstrakte Individualfreiheit als solche geltend machen müsse, vielmehr soll diese in der politisch-konstitutiven Stellung ihre Abstraktion aufgeben und sich in die Nothwendigkeit der objektiv-daseynlichen Allgemeinheit ergeben. Durch dieses Hingeben des individuellen Willens an die nothwendige Allgemeinheit der Freiheit wird das Individuum selbst erst seiner Freiheit sicher und objektiv mächtig; weshalb denn die Person nur durch den Staat wahrhaft frei werden kann. Auch folgt hieraus, dass das Individuum für seine Freiheit und durch dieselbe im Staate oder in der Allgemeinheit des Gesetzes existiren müsse.

Jene politische Elementarität der Individuen hat somit nur diesen Begriff, dass die Individualitäten im Staate als immanente Wesenheiten der daseynlichen Objektivität der Freiheit gelten. Um dieses zu können, muss freilich ihre individuelle, persönliche Freiheit erhalten werden, aber eben nicht in ihrer abstrakten Selbstheit, sondern nur als konstitutives Grundmoment der objektiven Totalität der Freiheitswirklichkeit. Sowenig daher eigentliche Sklaverei im Staate vernünftig möglich ist, ebensowenig kann die stoffartige Freiheit der Personen stattfinden, d. h. der partikuläre Wille der Person soll sich nie als Gesetzesmoment behaupten, weder für sich noch für Andere. Eben daher muss jedes Individuum im Staate seine individuelle Bestimmungslust unter die Bedingung seiner objektiven politischen Bestimmtheit stellen. Indem dieses geschieht, wird es damit selbst nicht in seiner Freiheit beschränkt, sondern ein thätiges Organ der Freiheit überhaupt, somit erst wahrhaft frei durch die Freiheit. Aus dieser politischen Bedeutung des Individuum's folgt nun nicht, dass dasselbe unmittelbar, gleichsam als abstrakte Singularität, an der Gesetzgebung Theil zu nehmen habe, sondern nur dieses, dass es durch seine individuelle Stellung in der Allgemeinheit innerlich beitrage zum Wachsthume der objektiven Allgemeinfreiheit, deren Macht daher sich auch durch Wenige repräsentiren kann. Denn ist die Macht der objektiven Freiheit wahrhaft existent geworden; so kann sie, wie sie auch immer im Resultate konkret hervortreten mag, nicht von sich abfallen oder sich selbst widersprechen. Die wahre Repräsentation der Individualitäten in Absicht auf die politische Allgemeinheit und Gesetzgebung besteht somit lediglich darin, dass jegliches Individuum in sich

heit trage und nach seinem Standpunkte in seinem Wirken und Streben darstelle, also eben sich als organisches Glied des Staates rege und bewege.

2) Die Familie.

Die Individualitäten für sich selbst oder in ihrer abstrakten Gegenseitigkeit ermangeln der objektiven Immanenz der Freiheit, worin die politische Wesenheit gelegen ist. Diese Immanenz als solche beruhet auf innerlicher Selbstkonstruktion und kann daher durch blos äusserliche Verbindung der Individuen nicht vermittelt werden. Das innere Vermittelungsmoment aber liegt darin, dass die individuelle Abstraktion durch den natürlichen Einheitsbezug der Individualitäten selbst insofern aufgehoben und zur objektiven organischen Einheit des Lebens bestimmt wird, als die Freiheit diesen natürlichen Bezug von sich aussetzt und zu ihrem existenziellen Inhalte macht. Jener Einheitsbezug in dem Unterschiede hat seine Basis in dem Geschlechtswesen. Durch dieses wird die Immanenz der Menschheit natürlich gesetzt und zwar sowohl in Beziehung auf die Erzeuger, wie die Erzeugten. Die Erzeuger und die Erzeugten bilden eine unmittelbare Natureinheit, deren innere Copula die Erzeugung ist. Dadurch, dass die Freiheit in diesem Naturverhältnisse ihre eigene Objektivität setzt, oder dieses Verhältniss als eine Form ihrer eigenen Objektivexistenz vollzieht, und somit das Natürliche der Sache zum Inhalte ihrer selbst macht, tritt das ethische Moment als Wesenheit in jene Naturunmittelbarkeit der Geschlechtsbeziehung. Diese giebt hiermit ihre Zufälligkeit auf und wird zu einer freien Nothwendigkeit, damit zur Familie. Die Familie ist daher der objektive

Organismus der Freiheit in ih
Identität mit der natürlich
schlechtsexistenz. Mit dieser
wird die Familie zum ersten
Systeme in dem objektiven Da
zum ersten organischen G
schen Systeme, im Staate üb

In konstitutiver Hinsicht
her jenes substanzielle Wesen
bestimmen. Die abstrakte I
sam die juridische Privatpersö
nicht als das leitende Princip
vielmehr muss die ethische O
der Familie sich hypostasirt, j
Dass die Familie möglichst
Immanenz habe, dass sie si
möglichst vielseitig bestimme
deihlichen Wachsthume erheb
die Einheit des Willens her
wiederum das Bewusstseyn vo
der einheitlich-objektiven Fr
haupt, muss das Ziel des k
seyn. Sowie hiermit die Zuf
aufgehoben wird; so erhält d
abstrakte Fürsichseyn derselb
miliengeist (der Familienegois
und das Bewusstseyn von der
Uebergehens in die Allgemein
Daseyns.

---

*) Noch immer waltet in Beziehun
tischer Hinsicht die rein abstrakte jurid
gemäss dieselbe als eine blos äusserli
privatrechtliche Verbindung betrachtet
wahre konstitutiv-politische Bedeutun
zügliche Gesetzgebung verfehlt werden

Dass übrigens die Familie sich selbst in sich gliederen müsse, geht aus ihrer Bedeutung hervor. Diese Gliederung wird um so vollkommner seyn, je bestimmter sie den Unterschied der einzelnen Partien in der Einheit des Ganzen darstellt. Dieses zu vermitteln, ist eine weitere Forderung an das konstitutive Gesetz. Ehe und Kinder sind die Hauptpartien, deren Geltung und Gegenseitigkeit zu bestimmen sind. Sie bilden ebensosehr eine natürliche, als ethische (freie) Einheit. Hiernach müssen sich nun die Fragen über Möglichkeit, Dauer, Auflösbarkeit der Ehen, desgleichen die über Eigenthum, Erziehung, Emancipation der Kinder u. s. w. rechtlich näher beurtheilen lassen und von selbst erledigen.

3) Die Gemeinde.

In der Familie hat die objektive Freiheit ihre organische Form noch an einem natürlichen Objektiv-Momente, oder vielmehr ihre organische Form ist jene natürliche Geschlechtsgegenseitigkeit und deren natürliche Folge in den Kindern, insofern sie von der Freiheit als eine für ihr objektives Weltdaseyn nothwendige Bestimmtheit gesetzt wird. Hiermit hat das objektive Daseyn der Freiheit seine naturbestimmte Basis erlangt und kann nun selbst aus sich seinen weiteren Organismus bilden. Dieses geschieht dadurch, dass die Gemeinsamkeit des Zweckes in der Form persönlicher Gemeinschaft als der Inhalt des freien Daseyns gesetzt wird. Diese Zweckgemeinschaft ist aber keine äusserlich mechanische, keine kontraktmässige Gesellschaft, sondern sie geht von der Familie aus und hat diese zu ihrem wesentlichen Momente. Diese auf dem Familiengrunde gesetzte und durch den Familienbezug vermittelte Gemein-

schaft des Zweckes nun bildet das Wesen der Gemeinde.

Die Gemeinde erweiset sich in diesem ihrem Begriffe als ein wesenhaftes organisch-konstitutives Moment des Staates, dessen Fortschritt zur Realisirung seiner Idee ganz besonders in der Hervorbildung der Gemeinde besteht. Sie objektivirt das Daseyn der Freiheit als das seiner selbstbewusste, als das Daseyn des reflexiv-freien Willens. In der Gemeinde hat die Freiheit sich als die Zweckgemeinschaft der freien Persönlichkeit. Diese giebt sich in ihr die objektive Form ihres Daseyns. Mit der Gemeinde gewinnt der Staat die Grundlage seiner Oeffentlichkeit, d. h. in ihr wird die Freiheit sich selbst offenbar als das Allgemeine in der Besonderheit ihrer Verhältnisse, während sie in den Individualitäten und Familien noch in der Unmittelbarkeit des Natürlichen privatisirt bleibt. In der Gemeinde tritt das Private als das wesentliche Bestimmungsmoment der Gemeinschaft hervor und diese hat an jenem die Bedeutung ihres Inhalts. Mit der Gemeinde gelangt daher auch zunächst das republikanische Moment des Staates zur Wirklichkeit, insofern dasselbe (welches überall in jeder wahren Staatsform als wesentliches Moment vorhanden seyn muss) nicht in der abstrakten Gleichheit aller Interessen, Rechte und Verhältnisse besteht, sondern eben in der Einheit und Oeffentlichkeit der persönlichen Zweckgemeinschaft. In dieser persönlichen Einheit auf dem Grunde der Zweckgemeinschaft beruhet die Bedeutung der Socialität, welche daher auch ganz eigentlich den Inhalt der Gemeinde ausmacht. Individuen wie Familien sind die Momente der Gemeinde und als solche nicht mehr gegen einander abstrakt sich verhaltend, sondern in der Socialität ihre Einheit

behauptend. Die individuelle Persönlichkeit wird zum Bürgerthum.

Die Gemeinde hat nun in dieser ihrer politischen Bedeutung und Stellung folgende eigenthümliche Beziehungen.

1) Die Beziehung auf die Bedürfnisse der gemeinschaftlichen Existenz, oder auf den Wohlstand. Diese Seite bildet das industrielle Moment der Gemeinde. Da solches ganz eigentlich nur in der Gemeinde angemessene Vermittelung gewinnen kann, so muss es auch nach ihrem Begriffe, welcher die republikanische Gemeinschaft zu seinem Wesen hat, konstitutiv bestimmt werden.*)

2) Die Beziehung auf die Gemeinschaft der persönlichen Bildung, woraus die Civilisation entspringt.

3) Die Beziehung auf die Gemeinschaft der existenziellen Form, worin die sociale Ordnung besteht, welche durch die Magistratur und die davon abhängige Lokalpolizei vermittelt wird.

Industrie, Civilisation und Magistratur sind demnach die Momente, durch welche sich das objektive Daseyn der Freiheit in der Gemeinde vollzieht. Die konstitutive Gesetzgebung hat diese dreifachen Verhältnisse zu bestimmen, woraus die

---

*) Die Bedeutung der Korporationen, Innungen, die Verhältnisse der Arbeit zum Wohlstande, Steuerwesen und ähnliche nationalökonomische und staatswissenschaftliche Gegenstände müssen mit Rücksichtsnahme auf die obige konstitutive Bedeutung und Stellung der Gemeinde beurtheilt und bestimmt werden. Dass übrigens die industrielle Beziehung der Gemeinde auch die producirende Agriculturthätigkeit unter sich begreife, bedarf der weiteren Nachweisung nicht.

sogenannte Municipalverfassung (Gemeinde-Ordnung) entsteht. Das Princip hierbei ist die Möglichkeit objektiv-daseynlicher Freiheit, d. h. nicht der abstrakten Selbstständigkeit der Personen, sondern der Freiheit, insofern sie sich als die ewige Selbstmacht das Seyns an dem Seyn selber setzt und somit des Seyn zum Zwecke seiner selbst macht. Die persönliche Selbstständigkeit ist nur insofern Zweck, als sie in jenem Objektiv-Zwecke elementarisch besteht und insofern sie also zugleich als Mittel in demselben ursprünglich begriffen ist.*)

In der Gemeinde haben die Stände ihre politische Begründung und Stellung. Sie sind die moralisch-persönlichen Repräsentanten und Vermittelungsformen der substanziellen Beziehungen der Gemeinde und müssen daher nothwendig auch den Charakter der Gemeinde tragen, welcher die Oeffentlichkeit und republikanische Allgemeinheit ist. Kein Stand hat daher irgend eine abstrakte Selbstständigkeit oder ein abstrakt partikuläres Interesse, eine substanzielle Partikularität; vielmehr vollzieht er nur die substanzielle Allgemeinheit der Gemeinde

*) Es sind aus obiger allgemeinen Andeutung die Principien hinsichtlich der Einwirkung der Regierung auf die Privatunternehmungen in der Gemeinde und durch dieselbe leicht zu entnehmen; sowie auch die vielfach aufgestellte Frage, ob und in wiefern bürgerliche Zwecke von der gubernativen Bestimmung abhängen sollen, darnach im Ganzen zu beantworten ist. Die Gemeinde soll sich in ihren Zweck-Beziehungen möglichst selbst darlegen, aber dabei immer ihre wesentlich-organische Stellung im organischen Systeme des objektiven Freiheitsdaseyns (des Staats überhaupt) einhalten. Woraus dann von selbst folgt, dass einerseits jene Zweckbeziehungen nie als die volle Staatszweckbestimmtheit gelten dürfen, dass andererseits aber auch der organische Zusammenhang der Gemeinde mit der politischen Totalität sie überall unter die allgemeine gubernative Bedingtheit stelle.

in einer bestimmten Beziehung. Da nun aber die wesenhafte Beziehung der Gemeinde eine dreifache ist; so kann es auch nur drei Stände geben, nämlich den Stand des Gewerbes, der Lehre und des eigentlichen Amts, oder den gewerbtreibenden (Landbau, Handwerk, Fabrikation, Handel), den Lehrer- und Beamtenstand.*) Was sonst zu Ständen gemacht wird, wie z. B. der Adel, ist solches an und für sich nur nominell, nicht der Substanz nach. Doch kann es geschehn, dass im geschichtlichen Entwickelungsgange des Staats das substanzielle Standesmoment mit einer solchen Nominalität am zweckmässigsten verbunden wird. Jedenfalls aber widerspricht es dem Wesen des Staats, dass ein solches natürlich-historisches Moment, blos als solches, absolut oder schlechthin mit der Standessubstanz identificirt wird.**)

---

*) Sowie die Gemeinde überhaupt mit ihren Angelegenheiten in der Immanenz der Staatstotalität steht und davon in ihrem Partikularismus bedingt wird, so auch die Stände. Wie aber der Staat als solcher die absolute Allgemeinheit der objektiven Freiheit geltend zu machen hat; so muss er auch die reinen absoluten Freiheitszwecke in allen besondern Positionen des politischen Daseyns zum Principe nehmen und sie als solche durchführen. Damit erhebt er sich über das blose Bürgerthum: oder der Staat als solcher ist mehr als bürgerliche Gesellschaft. Industrie, Bildung und Ordnung müssen daher von Seiten des Staats überhaupt, also auch von Regierung und Herrschaft, mit bestimmt werden und zwar aus den höchsten Gesichtspunkten. So darf z. B. der Staat die Bildung nicht als blose Civilisation festhalten, oder die Beamtung als eine blose Ordnungsvermittelung gelten lassen wollen, sondern er muss die absoluten allgemeinen Freiheitsmomente darin vollziehen. Damit hören aber die Stände als solche auf.

**) Ausser der Gemeinde giebt es keinen Stand. Stände des Staats sind sie nur insofern, als sie durch die organisch-politische Stellung der Gemeinde selbst auch allgemeine Staatsbe-

4) Das Volk.

Die Gemeinschaft des Persönlichen, in der Gemeinschaft des Zweckes substanzialisirt, ist noch nicht die volle inhaltliche Objektivität der Freiheit; denn das Persönliche als solches oder in seinem Selbstinteresse bleibt hiernach wesentlicher Grundcharakter des Daseyns der Freiheit. Diese strebt aber durch sich selbst zur vollen Gleichheit mit sich selbst oder zur Identität ihres Inhalts und ihrer Form. Hierin liegt das immanente Motiv des Fortschrittes des Organismus der objektiven Freiheit aus der Gemeinschaft des Persönlichen zur Allgemeinheit des freien Daseyns als solchen, worin die Persönlichkeit nicht mehr die Zweckeinheit bildet, sondern die Einheit jenes Daseyns selbst sich als Zweck objektivirt. Hiermit entsteht das Volk, dessen nothwendige Voraussetzung daher die Gemeinden sind. Mit dem Volksthume erhebt sich die objektive Freiheit zur Identität ihrer eigentlichen Macht und ihrer Wirklichkeit; oder sie wird sich im Volke selbstmächtiges Daseyn. Die Zweckgemeinschaft der Gemeinde, welche immer noch einen Partikularismus in der Gegenseitigkeit der Gemeinden gestattet, wird zur Zweckabsolutheit, in welcher die Freiheit als universaler Selbstzweck universell gewollt wird. Das Volksthum ist die Existenz der reinen Uneigennützigkeit des Willens, oder vielmehr seiner äusserlichen Beziehungslosigkeit. Das volle Selbstbewusstseyn der objektiven Freiheit (des objektiven Daseyns

---

ziehung gewinnen. Der Militärstand kann nur uneigentlich Stand heissen, er ist in der That die Allgemeinheit der Staatstotalität in ihrer Kraftrichtung auf den Staatsselbstschutz, wovon unten das Weitere.

der Freiheit), die unbefangene Lust dieses
seyns an sich selbst, macht den Charakter
Volks. In ihm hat das objektive Daseyn der F
heit sein Gewissen erlangt, oder es ist
Gewissen der objektiv-daseynlichen Freih
die existirende Gesinnung der freien Allgem
heit. Darum ist das Volk immer brav, unei
nützig und edel, wie die Freiheit selbst. Se
Rache ist unbefangen, denn sie sucht nicht s
selbst; seine Gewalt verschmäht den Druck,
sie hasst; seine Liebe ist unpartheiisch, weil
Alle vereint in der Allgemeinheit der Freiheit.

Die Verfassung oder das konstitutiv-abstra
Gesetz hat jenen wahren politischen Begriff
Volks nach ihrem Systeme für die Wirklich
zu bestimmen. Hierbei kommt es hauptsächl
darauf an, dass sich das Volksthum als die re
Selbstallgemeinheit der Freiheit in ihrem Dase
geltend mache, dass somit keinerlei Sonder
teresse, kein individueller Familien- oder K
porationszweck zur Universalität des Volksthu
erhoben werde, dass vielmehr alle Abstrakti
der Zwecke in dem einen Zwecke, nämlich de
reinen Selbstzwecke des freien Objektiv-Dasey
auflöse und sich zur Immanenz des Allgemein

---

*) Es darf nicht vergessen werden, dass im Obigen d
Volk in seinem wahren politischen Sinne charakterisirt wir
welchem nach es weder den Pöbel, noch den sogenannten M
telstand an und für sich, sondern die organische Immane
und Totalität der sich selbst zu ihrer objektiv-daseynlichen
Allgemeinheit vermittelten Freiheit bedeutet. Wo es in diese
Begriffe wirklich geworden ist, wo in ihm also Individualit
ten, Familien und Gemeinden sammt den Ständen objektiv he
vorgebildet und über die Einseitigkeit des Partikularismus
freien Totalität zusammengegangen sind, da kann das Vo
nur so erscheinen, wie es oben bestimmt worden ist.

zusammen bilde. Wenn daher ein Sonderzweck (z. B. des Standes) als Volkszweck gestellt wird, so muss er seinen Sondercharakter aufgeben und als Zweck der Allgemeinheit und nach dem Principe dieser vollzogen werden. Das Volk kann daher auch keine Partei bilden gegen irgend ein Moment des Staats, vielmehr ist es die entschiedenste Negation aller Partei, indem es die innerste Aufhebung und Verarbeitung der Parteien zu seinem Wesen hat. *)

5) Die Obrigkeit.

Mit dem Volksthume hat die objektive Freiheitsexistenz ihre reine Selbstallgemeinheit gewonnen und in dieser sich selbst als Zweckabsolutheit objektiv geltend gemacht. Um ihre organische Welterscheinung zu vollenden, fehlt nur noch, dass sie jene Allgemeinheit als konkrete Einheit vergegenwärtige, oder vielmehr, dass sie ihre allgemeine Selbstmacht in der Form einheitlicher Positivität objektivire und darstelle. In dieser Selbstkonstruktion der freien Allgemeinheit zur konkreten Einheit hat die objektive Freiheit sich als absolute Selbstexistenz konstituirt, hiermit sich als ihre eigene Nothwendigkeit, als ihr Princip und Resultat zugleich, ausgeführt, also eben ihren objektiven Daseynsbegriff vollzogen; die Staatsidee ist zu ihrer Weltwirklichkeit gekommen. Jene einheit-

*) Dass daher das Volk aus dem rein konstitutiven Standpunkte auch keine eigentliche Partei bilden könne, der Staatsobrigkeit gegenüber, ist ersichtlich. Von Volks- und Obrigkeitsrechten kann demnach nur unter Voraussetzung abstrakter Gegenseitigkeit beider geredet werden, also nur insofern, als auf dem Grunde der konstitutiven Immanenz ein partikulärer Unterschied möglich ist.

krete Absolutheit der Freiheitsobjektivität, macht das Wesen der Staatsobrigkeit. In dieser bildet sich die Volksallgemeinheit zur Seele ihrer selbst und gewinnt damit die Macht eines bestimmten, sich selbst regierenden organischen Lebens. Die Obrigkeit setzt nun (in dem Vernunftbegriffe des Staats) freilich das Volk nothwendig voraus; allein hieraus folgt nicht, dass das Volk darum willkürliche Macht über die Obrigkeit habe, oder auch, dass diese in abstraktem Unterschiede von jenem bestehe, also auch von demselben in abstrakter (vertragsmässiger) Weise bestellt werde. So gewiss das Haupt des Leibes den Leib selbst voraussetzt, ohne jedoch von diesem äusserlich oder irgendwie willkürlich begründet oder bestimmt zu seyn, ebenso die Staatsobrigkeit hinsichtlich des Volks. Sie ist das immanent gebildete Produkt des Selbsttriebes der Freiheit in ihrem objektiven Lebensorganismus, der sich mit ihr schliesst. In der Obrigkeit wird das allgemeine Selbstbewusstseyn, welches die Freiheit in dem Volksthume offenbart, gleichsam personificirt. Das Volk ist daher wohl die innere Kraft der Obrigkeit und somit ihre substanzielle Möglichkeit, aber nicht ihre formelle Macht und Begründung.*)

*) Je weniger bestimmt und stetig die Obrigkeit aus dem Ganzen hervorwächst und Selbstmacht hat, desto misslicher sieht es um des Staates Dauer und Haltung aus. Das Ueberwiegen der individuellen Selbstständigkeit und der Volksmacht über die Obrigkeit dürfte für Nordamerika dereinst höchst bedenklich werden. Was es ferner mit der sogenannten Volkssouveränität und dem sogenannten Staatsgrundvertrage (*pactum sociale, contrat social*) für eine Bewandniss habe, ergiebt sich aus Obigem von selbst. Beide sind Fiktionen eines einseitig abstrakten Verstandes und entbehren daher auch der historischen Wirklichkeit und Wahrheit.

Die Obrigkeit bildet ihrem wahren Begriffe gemäss das organische Haupt in dem Organismus des objektiven Daseyns der Freiheit. Sie ist hiermit die höchste Bestimmungsmacht des gesammten politischen Organismus, der sich in ihr zuerst als eigentlicher Staat abschliesst und konstituirt. Weil sie indess nur in dem Organismus selbst organische Wirksamkeit und Kraft hat; so muss sie von jenem getragen werden und aus ihm, aus dem Volke, hervorwachsen. Sowenig daher die Obrigkeit ihre formelle Begründung, gleichsam ihr Recht, von dem abstrakten Willen des Volks hat, ebensowenig kann die Obrigkeit einem Volke äusserlich, durch rein fremde Gewalt, aufgedrungen werden. Ist sie aber ein Selbstprodukt des Wachsthumes der politischen Objektivität, das Gewächs aus und auf eigenem Boden; so hat sie einzig und allein hierin ihre Berechtigung. Oder ihr Recht ist ihre unmittelbare faktische Erzeugung. Dieses Recht dauert, so lange jene organische Immanenz faktisch dauert. Aller fremde Einfluss kann nur insofern statthaft seyn, als er ungehörige fremde Gewalteinwirkungen von einem Volke abhält und dessen organisches Selbstwachsthum gegen derlei exoterische Störungen zu sichern strebt.*) In der Obrigkeit muss die Freiheit ihre objektive Existenz als ihr eigenes Resultat haben, somit auch in ihr sich selbst objektiviren.

Die Beziehung der Obrigkeit ist nun jenem ihrem natürlichen Standpunkte nach die Beziehung des Staats auf sich selbst. Daher muss auch die Obrigkeit in Allem seyn, was des Staates ist und der Staat hinwiederum in ihr. Individualitäten, Fa-

*) Hiernach lässt sich die völkerrechtliche Frage über Intervention und Nichtintervention leicht beantworten.

milien, Gemeinden, Volk — Alles ist in ihr nur ein Moment der objektiven Freiheit. Sie darf kein anderes Interesse haben, als dieses. Sie muss alle besondern Interessen in diesem einen ausgleichen und zur Allgemeinheit substanzialisiren. In ihr sind daher alle Funktionen schlechthin allgemein und öffentlich und dem Wesen nach identisch — Funktionen desselben objektiven Willensorganismus. Die freie politische That hat sich zur Einheit und konkreten Allgemeinheit ihrer selbst vermittelt. Die verschiedenen Gewalten haben in der Obrigkeit nur die Bedeutung unterschiedener Thätigkeitsformen derselben einen und ungetrennten absoluten Gewalt objektiver Freiheit. Aber, sowie sie diese absolute Macht nur in und wegen ihrer Immanenz mit dem ganzen Staatsorganismus besitzt, ebenso kann die Ausübung derselben allein im innersten Zusammenhange mit der organischen Totalität des Staats wahrhafte Selbstkonstruktion der freien politischen That, Selbstkonstitution der daseynlichen Objektivität der Freiheit seyn.

Diesemnach ist nun die konstitutive Beziehung der Obrigkeit, als reine Selbstbeziehung des Staats auf sich, eine dreifache, nämlich

1) Beziehung auf die volle Selbstmacht, auf die absolute Staatsgewalt als solche, oder rein auf sich selbst.

2) Beziehung auf die Selbstausübung der vollen Selbstgewalt schlechthin für den Staat.

3) Beziehung auf die organische Selbstvermittelung in und aus der organischen Staatstotalität.

So beruhet denn in der ersten Beziehung die Bedeutung des Gesetzes an und für sich (des abstrakten Gesetzes), in der zweiten die der Regierung (des sich selbst zur Besonderheit bestimmenden,

sich selbst konkret machenden Gesetzes), in der dritten aber die Identität jener beiden, welche die souveraine Herrschaft ist, die als solche sich in jenen beiden Beziehungen durch die wesentlichen Momente der Totalität selbst persönlich repräsentiren lässt, also gleichsam ihre eigene absolute politische Personification in besondern politisch-persönlichen Objektivitäten frei reproducirt. Hiermit ergiebt sich, wie in der Staatsobrigkeit (welche historische Form sie auch annehmen mag) in der That das ganze Gesetz oder alle drei sogenannte Gewalten sich innigst einheitlich finden, a wie gerade diese Einheit das substanzielle Wesen ler Obrigkeit ausmache. In der Obrigkeit hat der lialektische Process der freien politischen That seine iothwendige volle Selbstbeziehung. Dass hiermit die Obrigkeit den übrigen wesentlichen Staatsmomenten gegenüber sich in keinerlei Weise isoliren könne, ergiebt sich von selbst. Nur indem sie von Allem usgeht, geht Alles von ihr aus. Die Repräentation, das ganze sogenannte konstitutionelle 'erhältniss, ist ihre freie (nicht willkürliche) und amit ihre politisch-nothwendige Selbstthat. Als olche freie objektive Selbstthat muss sie aber auch ie volle objektive Staatsselbstheit zu ihrer Bestimiung haben, also in ihre freie Repräsentation die ubstanzielle Innerlichkeit und Allheit aufnehmen.*)

*) Die Fragen, welches die Quelle und die Weise der onstitution, sowie welches die wahren und wesentlichen Beingungen der Staatsrepräsentation seyen, lassen sich nach bigem beurtheilen. Von Volksrepräsentation sollte nicht die ede seyn. Nicht das Volk, sondern der Staat und gewissernassen nur die Staatsobrigkeit soll repräsentirt werden. Weil ese politische Wahrheit fast noch überall verkannt wird, so ommt es, dass bei den repräsentativen Verhältnissen die Einseiigkeit der Interessen und die Abstraktion des Parteiwesens noch i oft vorherrscht.

Je bestimmter und entschiedener jene Einheit in ihrem Unterschiede sich objektiv hervorbildet, je vollkommner daher der Begriff der Staatsobrigkeit sich in der gegebenen Wirklichkeit vollzieht, desto vollendeter ist der Staat oder das objektive Daseyn der Freiheit selbst. Mit der Konstituirung der Staatsobrigkeit in der entwickelten Immanenz hat das Gesetz seine konstitutive Definition oder seine konstitutionelle Abstraktion vollendet, indem durch sie die typische Existenzform der objektiven Freiheit zur vollen Entwickelung und Bestimmtheit gelangt ist. Daher schreitet denn das abstrakte Gesetz (oder die einfache Thesis des Gesetzes), durch seine eigene Nothwendigkeit getrieben, weiter fort in seiner allgemeinen Selbstbestimmung. Das nächste Moment in dieser Sphäre aber nach Vollendung der konstitutiven Definition ist die Definition des in dem konstitutiven Organismus inhaltlich vorhandenen Partikularismus und zwar nach seiner relativ abstrakten Selbstheit. Hiermit entsteht das Recht, welches somit die zweite Seite des abstrakten Gesetzes oder der Gesetzgebung (der legislativen Gewalt) bildet.*)

β) Das Recht.

Der Staat, als der Organismus der objektiven Totalität der Freiheitsexistenz, fodert nicht blos die allgemeine Selbstbestimmung seiner typischen Formalität, sondern auch die Selbstregulirung seiner inhaltlichen Momente in ihrem Unterschiede. Denn die immanente Einheit eines

*) Dass diese relative Abstraktion des Partikularismus sich nicht zur Absolutheit subjektivire, in welcher sie die absolute Allgemeinheit und daseynliche Einheit der Freiheit selbst verneinen würde, soll die Strafe erzielen, wovon gleich das Weitere.

Daseyns ist dieses nur im Unterschiede ihrer eigenen Momente. Dass somit diese Momente der politischen Einheit in ihrem Unterschiede bestimmt, aber auch zugleich unter die Regel der allgemeinen Immanenz gestellt werden, ist eine wesentliche Bedingung der Vollziehung der freien politischen That, oder der Freiheit in ihrem objektiven Daseyn. Dass in der Definition dieses Verhältnisses die eigentliche Rechtsseite des Staates ihre Gesetzesbestimmtheit erhalte, oder dass darin die sogen. Rechtsgesetzgebung ihre Bedeutung habe, ist bereits bemerkt worden.

Das Wesen des (juridischen) Rechts beruhet nun in der gesetzlichen Geltung des relativ-abstrakten Personal-Partikularismus im Staatsorganismus, oder in dem von der Freiheit selbst objektiv gesetzten und damit in seiner Nothwendigkeit dargestellten persönlichen Unterschiede der objektiven Freiheitstotalität. Das Recht hat somit kein anderes Princip als das Gesetz, ohne welches dasselbe ein bloses Moment subjektiver Moralität bleibt. Da aber das Gesetz in seiner totalen Selbstbestimmtheit der Staat selbst ist, so kann das Recht seine Quelle und Begründung auch nur im Staate haben. Ausser dem Staate hat mithin das Recht keine Bedeutung, denn es verliert ohne ihn seine objektiv-freie Existenzbestimmtheit, welche zu seinem Wesen gehört.*)

*) Was es nach Obigem für eine Bewandniss mit dem sogen. Naturrechte habe, wird sich leicht ergeben. Will man, wie gewöhnlich, unter demselben ein Recht verstehen, welches mit dem Individuum als solchem unmittelbar natürlich gegeben seyn und unabhängig von der Objektivität, und Allgemeinheit des Gesetzes gelten soll, so kann freilich davon nicht die Rede seyn, und es giebt aus diesem Stand-

Der Staat und somit das Gesetz überhaupt ist aber wesentlich Selbstbewusstseyn der Freiheit in ihrem objektiven Daseyn oder das Selbstbewusstseyn der Freiheit als einer daseynlichen Total-Objektivität. Sie muss sich daher auch in jedem Momente ihrer daseynlichen Substanzialität wissen. Somit ist denn jedes Moment in ihr nur insofern ein ihr angehöriges oder politisches, als es eben durch das allgemeine Selbstbewusstseyn der objektiven Freiheit (des Staats) zu einer politischen Partikularität bestimmt wird; oder jegliche Personal-Partikularität ist allein von Staatswegen rechtsfähig. Das Wesen des Rechts ist also in der That nichts Anderes, als die objektive Freiheit selbst (der Staat, das Gesetz), insofern sie ihr Selbstbewusstseyn in ihrem eigenen immanenten Unterschiede vermittelt und bestimmt. Daher kann das Recht auch nur als konkretes Vermittelungsmoment der politischen Allgemeinheit gelten. Diese muss in ihm als eigentliches Urprincip gelten, und es selbst gilt wieder nur in ihr als in seinem Principe. Oder es kann nur einen rechtlich bestimmbaren Partikularismus geben auf dem Grunde der einheitlichen Beziehung und Gemeinschaft aller politischen Personal-Partikularitäten in der Total-Immanenz des Staats. Hieraus entwickelt sich sofort die nähere Folge, einmal, dass alles Recht nur öffentlichen Charakter haben, und dann, dass es kein absolutes Privatrecht geben könne, dass vielmehr alles

---

punkte kein natürliches und angeborenes Recht. Nur in dem Sinne kann man ein solches annehmen, dass darunter das allgemeine ideelle Recht, d. h. das Recht insofern es durch die Idee des Gesetzes und Staates überhaupt bestimmbar ist, verstanden wird. Aristoteles wollte mit seinem *πολιτικὸν δίκαιον* wohl nur dasselbe ausdrücken.

Privatrecht durch die Personalgemeinschaft nothwendig gegenseitig bedingt sey.*)

Das Recht gründet sich nun dem Vorhergehenden gemäss nicht in der abstrakten Singularität der Persönlichkeit und kann aus derselben mit seinem positiven Wesen nicht wahrhaft hergeleitet werden; obwohl nicht zu läugnen ist, dass das objektive Daseyn der freien Persönlichkeit sich im Staate allein mittelst des Rechts und im Elemente des Rechts verwirklichen lässt. Denn zur freien Objektivität des Persönlichen gehört die Bestimmtheit der Subjektivität als solcher unter dem Principe der Gemeinschaft der Subjektivitäten, so, dass das Recht auch wohl definirt werden kann als die objektive sociale Geltung der Persönlichkeit. Aus dieser wesentlichen Betheiligung der Persönlichkeit bei der Bedeutung des Rechts folgt aber nicht, dass dasselbe in ihrem Wesen an und für sich gegründet liege, und dass das Persönliche blos als solches sein einiger Zweck sey. Vielmehr ist, wie bemerkt worden, die Freiheit in ihrem objektiven Daseyn überhaupt, also der Staat als solcher, der einzig mögliche Grund und Endzweck des Rechts. Die Freiheit producirt somit das Recht für sich selbst und hat in ihm ein wesentliches Moment ihrer existenziellen Selbstbestimmtheit. Hieraus folgt denn sofort die Widerlegung der leider zu viel beliebten Ansicht, dass das Recht eine Beschränkung der Freiheit sey, dass sein Wesen im Zwange beruhe, da doch gerade umgekehrt das Recht die Selbstbestimmung der Freiheit zu ihrem Weltdaseyn ist, die Negation

*) Das Naturrecht seit Thomasius litt meistens hauptsächlich an dem πρωτον ψευδος der Annahme eines absoluten Privatrechts, welches im Eigenthume seine Substanz haben sollte.

der partikulären Willkür und somit die wahre Befreiung der Persönlichkeit aus der Nothwendigkeit der Letztern. Der Zwang ist nur jene Negation als positive Selbstaffirmation der allgemeinen objektiven Freiheit gegenüber der Positivität partikulärer Willkür, und es ist mithin der Rechtszwang selbst ein Mittel für die Freiheit. Ausser dieser möglichen Zwangsautorität, welche nur ein negatives Moment ist, besitzt aber das Recht noch eine höhere positive Substanzialität, welche eben darin besteht, dass das Allgemein-Bewusstseyn der objektiv-daseynlichen Freiheit in den politischen Partikularitäten (den socialen Persönlichkeitsformen) sich selbst vermitteln und zur Identität seiner selbst mit seinem vollen Inhalte gelange. Daher ist auch hinsichtlich der Rechtspflege eine wesentliche Forderung die Oeffentlichkeit, in welcher Weise sie immer stattfinden möge. Denn nur durch dieselbe wird das Recht zum substanziellen Inhalte des allgemeinen Staatsselbstbewusstseyns, also zu einem inhaltlichen Momente des objektiven Daseyns der Freiheit, hiermit zur politischen Wahrheit.*)

Das Recht bestimmt demnach die politischen Partikularitäten nach ihrer politischen Stellung, d. h. nach ihrem Verhältnisse in dem objek-

---

*) Die Staatsordnung hat daher keine bessere und festere Garantie als eine weise Rechtsgesetzgebung und eine streng gerechte und öffentliche Rechtsvollziehung. Die Geschichte bewährt, was die apriorische Betrachtung auf ihrem Wege findet. Freilich müssen da, wo die Oeffentlichkeit nicht von Anbeginn an als rein wesentliches Attribut der Justiz gegolten, vielmehr die Heimlichkeit statt ihrer Regel gewesen ist, mit ihrer plötzlichen Einführung allerlei Inkonvenienzien entstehen. Uebrigens gilt hier das *multa eadem, sed aliter.* Jeder Staat und jedes Recht in ihm ist eine besondere, eigenthümliche Existenz, hat daher auch seine eigenthümliche Form.

tiven Totalleben der Freiheit. Eine allgemeine Rechtsgleichheit ist schon deswegen eine rechtliche Unmöglichkeit. Die Rechtsgleichheit kann nur die Bedeutung haben, dass jede politische Partikularität, als ein Moment des allgemeinen Selbstbewusstseyns der objektiven Freiheit (des Staates) also durch diese Freiheit oder den Staat und im Sinne derselben (nicht durch irgend eine einseitige Willkür und für diese) in ihrer Geltung bestimmt werde, dass mithin jede Partikularität wegen ihrer wesentlichen Theilnahme an dem Daseyn der Freiheit nothwendige Geltung habe und in diesem Daseyn selbst als integrirendes Glied desselben sich affirmiren dürfe. Es ist somit die wahre Rechtsgleichheit nichts Anderes, als die Gleichheit vor dem Gesetze. Das konstitutive Gesetz (die Verfassung) hat aber als politische Partikularitäten aufgewiesen die Individualität, die Familie, die Gemeinde, das Volk und die Obrigkeit. Alle diese Momente sind also in ihrer relativ-abstrakten Partikularität, als Persönlichkeiten, rechtlich bestimmbar und müssen sich in dieser ihrer abstrakten Relativität gegeneinander geltend machen, mithin rechtlich affirmiren können. Die besondere rechtliche Bestimmbarkeit und Affirmativität Aller aber beruhet auf ihrer konstitutiven Beschaffenheit, und sie müssen danach legislativ definirt werden. Die Verfassung bedingt somit wesentlich das Recht.*) Durch das Recht gewinnt also jede politische Partikularität (jede Persönlichkeit, physisch-individuelle oder moralische) die Möglichkeit, im Staats-

*) Die Unterscheidung zwischen Privat- und öffentlichem (Staats-) Rechte im gewöhnlichen Sinne hat nach Obigem kein wahres Motiv. Das eigentliche staatsrechtliche Moment ist die allgemeine Immanenz des Staatsorganismus als solchen, also die gesammte organische Staatsbestimmtheit.

selbst) sich ihr objektives Daseyn vollständig auszubilden.

Das Recht ist nun seiner besondern Begründung nach, theils ein unmittelbares, theils ein mittelbares, jenachdem es mit dem Wesen des Staats selbst und unabhängig von jedem partikulären Willen existent wird, oder einer eigenthümlichen und besondern faktischen Personal-Beziehung bedarf. Die ersten mögen absolute, die andern hypothetische heissen. Jenes sind solche, welche sich aus der natürlichen konstitutiven Stellung jeder politischen Partikularität nothwendig von selbst verstehen. Man könnte sie auch Urrechte nennen, wollte man dabei nur nicht an solche denken, welche in reiner Abstraktion vom Staate und Gesetze mit der individuellen Persönlichkeit gleichsam geboren seyn sollen. Denn ohne Gesetz (stillschweigendes oder ausdrückliches) keinerlei Recht. Hierhin gehört vor allem das Recht, dass jede politische Partikularität (jede Persönlichkeit, individuelle wie moralische) zu jedem hypothetischen Rechte, welches ihrer wesentlichen konstitutiven Stellung nicht widerspricht, gelangen könne. Es ist dieses nicht die Rechtsfähigkeit überhaupt; denn diese ist kein Recht, sondern der objektive Grund alles Rechts, d. h. die objektive Freiheit selbst, insofern sie sich in dem Partikularismus der Rechtsbestimmtheiten selbst vollziehen muss.*)

*) Der römischen Institution eines *Status*, und namentlich des Ur- oder Grundstatus der Freiheit (*libertatis*), liegt eine politische und juridische Wahrheit zum Grunde, obwohl einseitig empirisch bestimmt. Denn in der That giebt es keine Rechtsmöglichkeit ohne Voraussetzung einer bestimmten Stellung im Staate; eine absolut abstrakte oder isolirt ge-

Man könnte dieses als eigentliche Freiheit und Gleichheit, als Gleichheit unter und vor dem Gesetze bezeichnen, deren Wesen also darin bestehen würde, dass alle socialen Persönlichkeiten als solche in der allgemeinen Freiheit und Macht des Staates oder eben des Gesetzes überhaupt, gleich sehr Princip und Garantie ihrer eigenthümlichen objektiv-freien Existenz haben. Dieses Recht ist, genau betrachtet, das einige primitive Ur- und Grundrecht, weil alle andern auf dasselbe zurückgehen, also das reinste absolute Recht. Es enthält zwei Hauptrechte, nämlich das Recht der freien persönlichen Wirksamkeit und das des freien Besitzes (des Eigenthums). Hierin ist auch der allgemeine Unterschied alles Rechts (auch des hypothetischen) angedeutet.

Das mittelbare (hypothetische) Recht ist nur eine besondere historische Bestimmtheit jenes Urrechts und besteht demnach in der konkreten Anwendungsmöglichkeit desselben, also darin, dass jede sociale Persönlichkeit ihre politische Stellung und damit ihre wesentliche Theilnahme an dem objektiven Freiheitsdaseyn durch die Macht der allgemeinen Freiheit selbst nach Massgabe

---

dachte Persönlichkeit ist als solche rechtlos. Jene politisch-organische Stellung überhaupt ist nur der eigentliche *Status* der (politisch-objektiven) Freiheit. Der Fehler der römischen Institution liegt darin, dass dieser Status rein historisch gesetzt, gewissermassen von Zufälligkeiten abhängig gemacht wird, da er als eine nothwendige Selbstbedingung der objektiven Freiheit betrachtet werden sollte, welcher gemäss diese jede Persönlichkeit, als solche, ursprünglich als ein objektives Darstellungs- und Vollziehungsmoment ihres Welt-Daseyns nehmen muss. In der absoluten Ausschliessung irgend einer Persönlichkeit von sich, würde sie sich selbst negiren. Hieraus folgt, dass die Sklaverei eine politische und rechtliche Unmöglichkeit (damit Vernunftwidrigkeit) sey.

der geschichtlichen Verhältnisse verwirklichen könne; oder darin, dass sie ihr eigenthümliches Objektiv-Daseyn im Staate und durch denselben allseitig und ungehindert historisch konstruiren dürfe. Jedes mittelbare, hypothetische Recht bedarf einer besondern Vermittelung, oder eines besondern (historischen) Grundes, eines Titels. Hierauf beruhet die Erwerbung. Alle hypothetischen Rechte sind insofern erworbene.

Da alles Recht sein Wesen darin hat, dass die objektive Freiheit sich in ihrem eigenen Unterschiede bestimme und somit durch ihr eigenes abstraktes Verhalten an sich selber die Vermittelung ihrer konkreten Allgemeinheit, durch das Setzen ihres partikulären Bewusstseyns das volle Selbstbewusstseyn ihrer Allgemeinheit gewinne; so ergiebt sich, wie alles Recht nur insofern bestehen könne, als es eine wirkliche partikuläre Beziehung auf die Allgemeinheit der objektiven Freiheit enthält. Da hierin die Bedeutung der politischen Partikularität, der Social-Persönlichkeit, beruhet; so kann insofern auch alles Recht in seiner Wahrheit nur persönlich seyn, und der Unterschied zwischen persönlichem und sachlichem Rechte ist nicht sowohl ein formeller Unterschied, ein Unterschied am Rechte selbst, als vielmehr nur ein materieller, ein stoffartiger. Wenn bei einem fraglichen Sachenverhältnisse die objektive Konstruktion der Social-Persönlichkeit nicht Zweck und Inhalt ist, so kann es auf die Rechtsbedeutung gar keinen Anspruch machen. Oder es giebt kein Sachenrecht ohne (vernünftige) social-persönliche Zweckbeziehung. Daher kann auch das Recht überhaupt, wie vorhin bemerkt worden, eigentlich nur eingetheilt werden in das Recht der freien persönlichen Wirksamkeit als solcher und in

das Recht des freien (persönlichen) Besitzes, worin das Grundwesen des Eigenthums beruhet. Soll indess die Unterscheidung in persönliches und sachliches Recht bestehen bleiben, so kann dieses nur insofern geschehen, als jenes die persönliche Geltung an der Person selbst unmittelbar affirmirt, oder insofern diese Geltung sich an der persönlich-freien Thätigkeit, in der persönlichen That als solcher, daseynlich konstruirt (äusserlich objektivirt), während das andere (sachliche) die mittelbare Konstruktionsmöglichkeit der freien persönlichen Geltung an einer absoluten Aeusserlichkeit, eben an einer Sache, bezeichnet.*)

γ) Die Strafe.

Das Recht bestimmt und affirmirt die Partikularität nach ihrer relativen Abstraktion im Staate, oder es setzt die eigenthümlich besondere Geltung derselben als gegründet in dem Wesen der

*) Die verschiedenen Erwerbsarten hypothetischer Rechte lassen sich unter zwei Hauptkategorien bringen, welche bezeichnet werden mögen als eigentliche Staats- (vorzugsweise öffentliche) und als persönliche (gewissermassen private) Titel, d. h. solche, welche unabhängig von irgend einem persönlichen Partikular-Willen blos durch das allgemeine politische Band und wegen des allgemeinen Rechtsbestandes selbst gelten, und solche, die erst noch ausser jenem öffentlichen Momente, welches zu allem Rechte gehört, eine besondere Willensbeziehung unter einzelnen Rechtspersönlichkeiten voraussetzen und in dieser zunächst ihre Autorität haben. Letztere bilden die Kategorie des Vertrags. Zu den Ersteren gehören besonders hinsichtlich des Eigenthums die Ergreifung (Okkupation), die Verjährung (Präscription) und die Erbfolge, welche in keinerlei Weise auf Vertrag beruhet, sondern gleich der Verjährung lediglich in der nothwendigen Erhaltung des kontinuirlichen Rechtsbestandes von Seiten des Staates ihren Grund hat.

Allgemeinheit des objektiven Daseyns der Freiheit. Das Recht dauert also nur so lange, als die sociale Partikularität ihre abstrakte Bestimmtheit nicht zu einer absoluten Selbstheit erweitert oder nicht von der Allgemeinheit der freien Objektivität schlechthin trennt. Wo dieses geschieht, entsteht das Unrecht des Verbrechens (das criminelle Unrecht). Das Verbrechen hat somit sein allgemeines Wesen in dem subjektiven Verneinen der absoluten Allgemeingeltung der objektiven Freiheit von Seiten einer Socialpartikularität (Socialpersönlichkeit). Sowie es demnach für die isolirte, aussersociale reine Privat-Persönlichkeit kein Recht giebt, ebensowenig kann sie des Unrechts und namentlich des Verbrechens fähig seyn. Das Verbrechen ist stets ein Brechen des Gesetzes, d. h. eben ein subjektiv-abstraktes Selbstsetzen, dem Gesetze als solchem gegenüber, also in positivem Widerspruche mit demselben. Das Verbrechen ist daher auch ein absichtlicher Missbrauch des Rechts.*) So wie nun die objektive Freiheit ihr

*) Auch bei den Unterlassungsverbrechen ist das Wesen darin gelegen, dass die Unterlassung mit positiver Willensbestimmtheit des Subjekts gegen die Objektive Forderung des Gesetzes geschehe. Dieses ist das eigentliche Kriterium des criminellen Unrechts. Was sonst für eine rein subjektive Ueberzeugung, Meinung, Absicht u. s. w. dabei obgewaltet und mitgewirkt, muss zunächst unberechnet bleiben.

Von dem criminellen Unrechte unterscheidet sich das civile (bürgerliche) dadurch, dass bei demselben die Allgemeinheit der objektiven Freiheit selbst nicht negirt, vielmehr gegen die partikuläre Abstraktion in Anspruch genommen und affirmirt wird. In ihm wird das Gesetz als solches nicht verneint, sondern in einer besondern Geltung nur in Frage gestellt. Das civile Unrecht bleibt im Rechte (auf dem Wege Rechtens.) Es ist daher auch zunächst nur ein Unrecht gegen das partikuläre Moment selbst, eine unbegründete subjektive

daseyn liches Selbstbewusstseyn nach seiner allgemeinen Geltung nur dadurch bestimmt und erhält, dass sie sich in ihrer partikulären Selbstbestimmtheit affirmirt und als Freiheit weiss (worin das Recht besteht); eben so muss sie durch sich selbst (durch ihre eigene Nothwendigkeit und allgemeine Selbstmacht) jedes partikuläre, an ihr selbst gegen ihre Allgemeinheit schlechthin sich abstrakt affirmirende Moment ihrer Allgemeinheit unterwerfen und zwar durch direkt-positive Vernichtung der einseitig-subjektiven Abstraktion gegenüber dem Gesetze an dem Subjekte selbst. Hierin beruhet im Allgemeinen das Wesen der Strafe.

Zunächst ist nun nicht zu verkennen, dass die Strafe nothwendig ein Uebel seyn müsse für den Verbrecher. Denn es soll durch sie nicht blos das Unrecht, welches in der Verletzung des Gesetzes liegt, zurückgewiesen, sondern auch an dem Verbrecher selbst aufgehoben werden. Dieser muss daher an seiner abstrakten Individualität die Gewalt der Allgemeinheit fühlen, welche jene als ein sich ihrer entäusserndes Moment durch eine äusserliche Nothwendigkeit sich unterwirft, was für das abstrakte Individuum ein Uebel ist. Der Zweck der Strafe muss daher eben sowohl ein immanenter, d.h. ein auf das Freiheitsdaseyn selbst bezüglicher, seyn, als das Recht. Er ist die objektive Freiheit, insofern sie ihre Allgemeinheit durch die positive Negation ihres Widerspruchs an ihr selbst bestimmt und affirmirt. Hieraus ergiebt sich, dass einerseits die Strafe nur die Selbstbehauptung der objektiven Allgemein-Freiheit (des

---

Reklamation des Gesetzes gegen eine im Rechte befindliche Subjektivität,

schliessung aller rein individuellen und partikulären Beziehungen (das Gesetz soll den oppositiven partikulären Willen, wenigstens in seiner Objektivität, brechen, wie er objektiv das Gesetz selbst gebrochen hat); andererseits folgt daraus, dass das Mass wie die Qualifikation der Strafe nur nach dem Masse und der Qualität des Verbrechens selbst bestimmt werden dürfe. In der Strafe muss das Gesetz sich genugthun, indem es seine Kraft an dem Verbrecher blos als solchem durchsetzt. Die Strafe ist daher nicht zunächst ein bloses Selbsterhaltungsmittel der Totalfreiheit (eine Nothwehr), sondern diese giebt sich in ihr eine daseynliche Selbstbestimmtheit, erweitert in ihr das Reich ihrer absoluten Selbstmacht. Selbstbehauptung ist mehr als einfache Selbsterhaltung. Bei der Strafe hat daher auch der Verbrecher als Socialpersönlichkeit noch das Recht, nicht über das Mass seines Unrechts bestraft zu werden. Er muss selbst noch als freies Moment von der Freiheit behandelt werden, insoweit als er diese nicht verneint, oder sich selbst nicht als objektiv unfrei affirmirt hat.

Aus dem Wesen und der Bedeutung der Strafe ergiebt sich die Beantwortung der Frage über das Princip derselben. Dieses kann nur ein rein immanentes seyn, d. h. es muss in dem innern Verhältnisse des Verbrechens und der Strafe liegen. Jedes äusserliche Moment, z. B. der Abschreckung, Besserung u. s. w., entspricht der Wahrheit der Sache nicht, welche die Gerechtigkeit ist. Diese hat ihre Bedeutung aber nicht in der blos stoffartigen Identität der Verhältnisse, so dass jedem nur materiell wird, was ihm zukommt, sondern darin, dass die Freiheit als das Princip und die

Macht ihres eigenen Daseyns alle besondern Momente dieses Letztern nach ihrer Nothwendigkeit von sich aus setzt und bestimmt, somit über ihre wesentlich vielheitlichen Momente an sich selbst nach den Motiven ihrer objektiven Möglichkeit disponirt. Die Gerechtigkeit ist demnach die Freiheit in ihrer objektiven Selbstmassbestimmung. In der Gerechtigkeit hat die Freiheit die Identität ihrer Methode und ihres Inhalts, mithin das eigentliche Wesen ihres Daseyns selbst. Sie ist nicht die abstrakte partikuläre Ausgleichung, sondern gleichsam das ewige Urrecht der Freiheit, in ihrem Totalorganismus schlechthin sie selbst zu seyn. Insofern ist im Staate das Partikuläre durch die Gerechtigkeit zugleich ein besonderes und allgemeines.*) Die Gerechtigkeit nun ist ebensowohl eine positive als negative, jenachdem sie die dispositive Selbstmacht der Freiheit in der Bestimmung und Affirmation des Rechts, oder in der Bezeichnung und Vernichtung des Verbrechens darstellt. Die negative Gerechtigkeit ist einerlei mit der criminellen, deren Wesen somit darin beruhet, dass die Gesetzesverletzung durch das Gesetz selbst und wegen des Gesetzes in ihrer subjekt-

---

*) Platon's Lehre von der Gerechtigkeit entspricht vor allen andern der Wahrheit des Begriffes. Sie ist ihm die alle andern politischen Tugenden erzeugende und für das Ganze heilbringend machende Kardinaltugend. Sehr wichtig ist bei ihm die Bestimmung der Gerechtigkeit, dass jeder im Staate in Beziehung auf den Staat seinen konkreten Beruf erfülle, dass er, indem er sein Besonderes thut, das Allgemeine vollziehe. Darum hat denn Platon auch für die Gerechtigkeit keinen eigenen Stand festgestellt, wie für die Weisheit, Tapferkeit und Mässigung. Sie muss vielmehr in jenen zusammt seyn und sie zur Erhaltung der Totalität bestimmen. (ὥστε καὶ ἐγγενέσθαι καὶ ἐγγενόμενα γε σωτηρίαν παρέχειν).

objektiven Qualifikation schlechthin negirt und aufgehoben werde. Das Princip der Strafe kann also nur die Nothwendigkeit der Gerechtigkeit selbst seyn, oder die objektive Freiheit als ihr eigenes nothwendiges Gesetz. Bei der Strafe kommt es daher nicht darauf an, dass dem Verbrecher blos als Individuum ein Uebel geschehe, dass ihm blos für ihn selbst das Seinige widerfahre, noch blos darauf, dass die reine objektive Art und Grösse des Verbrechens (gleichsam der criminelle Stoff) ausgeglichen und ersetzt werde; auch kann es nicht die (äusserliche) Selbsterhaltung des Staates seyn, die bezielt werden soll (gleichsam eine politische Nothwehr), noch darf die Humanität der privaten Persönlichkeit an und für sich (etwa Besserung) das Grundmotiv der Strafbestimmung und Strafe seyn, noch endlich selbst die einfache Ausgleichung des konkreten Unrechts als solchen und gleichsam als eines isolirten Faktum's (worin das Wesen der Wiedervergeltung besteht) — vielmehr liegt das Princip der Strafe über allen diesen einseitigen Verhältnissen als solchen, und dieselben können höchstens als untergeordnete Momente für die besondere Vermittelung des Princips selbst in Betracht kommen. Dieses ist und bleibt die Souveränität der objektiven Freiheit schlechthin, also die Gerechtigkeit, die nichts will und sucht, als das ewige Recht der Freiheit zu ihrem absoluten Daseyn. Oder, weil die Freiheit in der Strafe ihre absolute Selbstmacht verwirklicht, weil sie in ihr nur ihren nothwendigen Daseynstrieb vollzieht, nur ihr ewiges Vorrecht zu ihrem objektiven Daseyn durchsetzt, darum straft sie und muss sie strafen. Sie straft blos für sich und durch sich, um sich selbst genug zu thun. Ob also der Staat durch

ein Verbrechen in Noth ge
Andere oder auch der Verbre
Androhung oder Vollziehung d
werde oder nicht, ob der Gest
der objektive materielle Sch
brechen verursacht, vollständi
nach diesem und Aehnliche
nicht gefragt werden, sondern
in wiefern die Strafe das mögli
Mittel der souveränen Freihe
Daseyn selbstmächtig zu beh
res Interesse als das Ihrige z
meinheit gelangen zu lassen.
nun zuvörderst die öffentlich
lichkeit des Verbrechers (sein
jektivität), nicht aber seine
Erwägung genommen werden.
darauf an, welcher Grad von G
seyn bei dem Verbrecher stat
konnte. Je bestimmter und
wusstseyn ist, desto grösser
in subjektiver Hinsicht. We
die Objektivität der That selb
elle Bedeutung und Grösse d
tiget werden. Ein drittes M
Verhältnisse des Gesetzesbew
tiven Materialität der That.
Schuld gründet ganz eigentlich
die auf dem Grunde obiger
Theorie die Theorie der pol
tigkeit nennen.*)

---

*) Was von den bekannten Str
sey, ergiebt sich aus Obigem von selb
nur subsidiarische Bedeutung hal
darf als allgemein und schlechthin

b. Das reflexive Gesetz.

(Die gubernative Gewalt).

Das abstrakte Gesetz ist die einfache Definition seiner Allgemeinheit als solcher, hiermit die reine abstrakte Thesis seiner selbst, worin eben die legislative That des Staats ihre eigenthümliche Bedeutung hat. Das Allgemeine ist aber in seiner reinen abstrakten Ansicht, wie überhaupt so auch hier, eine Nichtigkeit; es ist vielmehr nur insofern allgemein, als es sich selbst in der Besonderheit des Wirklichen setzt. Oder die Abstraktion hat ihre Wahrheit nur in der Selbstidentificirung mit den besondern Momenten ihres Unterschieds. Das abstrakte Gesetz muss daher sich selbst aus seiner definitiven Allgemeinheit zur Besonderheit seiner Verhältnisse vermitteln oder seine einfache Selbstthesis in den Unterschied ihrer Seiten auflösen, mithin in die Selbstantithese eingehen. Es wird hiermit an sich selbst reflexiv, oder sein definitiver Begriff geht in das Urtheil über, d. h. das Gesetz giebt sich als freie Allgemeinheit seine besondere Bestimmtheit durch seine eigene Allgemeinheit. Hierin besteht das Moment der Regierung. Oder der immanente Uebergang des abstrakten Gesetzes in seine reflexive Bestimmtheit macht das Wesen der gubernativen Gewalt aus.

Das reflexive Gesetz, als die Allgemeinheit desselben in ihrer besondern Selbstbestimmung, bewährt sich zunächst und erstens darin, dass es

---

Es kommt darauf an, ob z. B. die Abschreckung in bestimmten Verhältnissen oder auch überhaupt zu den Motiven und Mitteln der Selbstbehauptung der objektiven Freiheit gehören könne. Gleiches gilt von der Besserung.

seine Allgemeinheit als dur
dikat aller besondern Mome
schlechthin affirmirt, s
aller politischen Partikularitä
gesetzt durch die einheitlich
Gesetzes kategorisch darstellt;
es das allgemeine als das We
heit des Besondern in d
konstruirt oder in der vollen
möglichen Daseyns substanzial
nen eigenthümlichen konk
mittelt; endlich drittens darin
tität der allgemeinen Selbst
besondern Inhalts als Res
selbst in bestimmten thatsä
ten darstellt, oder dass e
seiner Allgemeinheit und Bes
eigene Nothwendigkeit
auch als seine in sich selbst
lichkeitschlechthin durchs
eigene freie und unabhän
selbst vollzieht, als eine Th
für das Gesetz daseynlich obj
fache Reflexion des Gesetzes an
drei Reflexivbeziehungen des
können bezeichnet werden α)
(Gerichtsbarkeit), β) als Admin
tung), γ) als Exekution (Voll

α) Jurisdiktion (Gerich

Der erste Akt der Regierun
nativen Gewalt, d. h. des refle
seiner thetischen Abstraktheit
sche Selbstvermittelung tretend
ser, dass das Gesetz (die ob
Freiheit) seine Allgemeinheit

nothwendiges (absolutes) Prädikat auf alle innerhalb seiner Sphäre möglichen Partikularverhältnisse bezieht und diese jener schlechthin unterordnet. Hierin besteht das eigentliche Wesen der gerichtlichen (jurisdiktorischen) Gewalt, welche daher als das erste und nächste Attribut der Regierung oder gubernativen Gewalt anerkannt werden muss. In der Jurisdiktion wird das Gesetz als abstrakte Allgemeinheit von seiner konkreten Bestimmtheit unterschieden, doch so, dass diese Unterscheidung selbst nur als Mittel gilt für die Identität beider in der Wirklichkeit. Bei dieser Antithese der Allgemeinheit des Gesetzes und der Besonderheit in seinem konkreten Daseyn muss inzwischen das Gesetz selbst das unterscheidende Princip seyn, wodurch die Einheit des Unterschiedes als Zweck der Antithese geltend gemacht wird.

Die jurisdiktorische Gewalt als solche setzt das legislative Moment voraus, so dass dieses in keinerlei Weise in ihre Sphäre fallen kann. Zu dieser gehört allein die reine einfache unterschiedliche und prädikative Beziehung des Allgemeinen in dem Gesetze auf das Besondere und Konkrete seiner Verhältnisse. Das Allgemeine muss daher an sich selbst schon gesetzt seyn, worin eben die legislative politische That beruhet. Selbst die Gerichtsbarkeit liegt nach ihrer abstrakten allgemeinen Regel im Gebiete der Gesetzgebung und zwar nach dem ganzen der Letztern, so dass ihre legislative Bestimmung theils von der konstitutiven, theils von der juridischen, theils endlich von der criminellen Seite des abstrakten Gesetzes (der Legislatur) abhängig ist.

Der jurisdiktorischen Gewalt, als einem Attribute der Regierung, kommt demnach alles dasjenige

zu, was den Akt der richtigen und wahren (de in jeder Hinsicht gerechten) prädikativen Ge setzesausführung betrifft. Das Resultat der Prä dicirung gehört der exekutorischen Seite der Regie rung an. Oder die Gerichtsbarkeit bezieht sic allein auf das Aussprechen des Gesetzesurtheil auf die Wahrheit des Spruchs.

Die jurisdiktorische Gesetzesvermittelung al prädikative Selbstantithese des Gesetzes en hält drei wesentliche Momente. Das Erste ist di Instruktion oder die Ermittelung des Be sondern in seiner eigenthümlichen Socialbestimmt heit (die Erkenntniss der Thatsache, di Untersuchung); das Zweite ist die Verhandlung, d. h. die Ermittelung und Erkenntniss de Gesetzesbeziehung, der juridischen Sub stanzialität, also des Verhältnisses der konsta tirten Thatsache zur Allgemeinheit des Gesetzes das dritte Moment endlich bildet der Spruch selbs (das Erkenntniss vorzugsweise), d. h. die Prädi cirung des Allgemeinen hinsichtlich der gegebe nen Besonderheit (in positiver oder negativer Weise somit die Subsumtion in der Form des Urtheil selbst.

Die allgemeine wissenschaftliche Forderun in jurisdiktorischer Hinsicht besteht nun darin dass Immanenz des Urtheils stattfinde, d. h. das jene drei Momente, in innerer Einheit sich ver haltend, dem Wesen nach nur einen Akt aus machen, dass sie somit bei aller Deutlichkeit ihre Unterschiedes doch in der That nur den Selbstpro cess eines Gedankens bilden.

Die nächste Forderung ist die der Oeffent lichkeit, welche ihren wahren Begriff darin hat dass die ganze jurisdiktorische That eine That de Staates oder Gesetzes selbst sey, also sich auch al

ein Akt des allgemeinen Selbstbewusstseyns der objektiven Freiheit darstelle. Es kommt hierbei nun nicht blos auf die partikuläre Oeffentlichkeit an, d. h. dass die eigentlich Betheiligten ein Wissen von der Sache erlangen können, sondern wesentlich auch auf die universelle, d. h. darauf, dass ein derartiges Wissen in die politische Totalität eingehen, somit zu einem wahren Wissen des Gesetzes von sich selbst werden könne. Die konkrete Form der Oeffentlichkeit hängt von der organischen Bestimmtheit eines Staats im besondern ab, und es kann wissenschaftlich allgemein nur soviel behauptet werden, dass die jedesmalige Form stets das substanzielle Wesen der Oeffentlichkeit zur Darstellung vermitteln müsse. Eine dritte Forderung endlich ist die sogenannte Unabhängigkeit der Gerichte, welche darin beruhet, dass sie als reine Selbstbestimmung des Gesetzes da sind.

Insoweit nun die Jurisdiktion als eine eigenthümliche Attribution der Regierung genommen werden muss, hat diese die Aufgabe, die oben bezeichneten drei jurisdiktorischen Momente, nämlich das der Instruktion, des eigentlichen Processes und des Spruchs in ihrer ununterbrochenen Immanenz zu einer möglichst vollkommnen Einheitsbestimmtheit und objektiven Wahrheit zu bringen. Hierin beruhet ganz eigentlich die Rechtspflege.

β) Die Administration.

Wenn das jurisdiktorische Attribut der Regierung in dem einfachen prädikativen Selbstakte des Gesetzes besteht, so hat das administrative seine eigenthümliche Bedeutung darin, dass die Allgemeinheit als das Wesen in der besondern

politischen Wirklichkeit konstruirt, somit zur gegenständlich-inhaltlichen Konkretion vermittelt wird. Die administrative Thätigkeit der Regierung erstreckt sich somit ganz eigentlich auf Alles, was die substanzielle Kraftentwickelung in der Totalität des Staats angeht, oder sie ist das Gesetz, insofern es sich in und an der partikulär-freien Wirksamkeit als die Allgemeinheit substanzialisirt (d. h. eine Totalfülle seines Daseyns gewinnt).

Die Administration hat das abstrakte Gesetz oder die legislative Allgemeinbestimmtheit zu ihrer wesentlichen Voraussetzung und insofern ist ihr eigenthümlicher Beruf nur die Vermittelung der Gesetzesabstraktion zu ihrer konkreten Konstruktion in der historischen Gegebenheit, eben zu ihrem inhaltlich-bestimmten Daseyn. Die Allgemeinheit des Gesetzes aber kann sich gegen ihre konstruktive Besonderheit nicht äusserlich abstrakt verhalten; woraus folgt, dass die administrative Gewalt sich der legislativen Bestimmung nicht entgegenstellen kann, sondern diese durch ihre Vermittelungsmethode selbst als das Wesen offenbar machen muss. Dieses geschieht nun formell durch folgende Momente: 1) durch die Organisation der Behörden, 2) durch die Staatsbeamtung, 3) durch die Oberaufsicht. Die formelle Bestimmungsregel ihrer Thätigkeit setzt die Regierung in den sogenannten Verordnungen, welche freilich nicht für sich selbst die Bedeutung der rein legislativen Abstraktion ansprechen dürfen, aber doch immer Gesetzeskraft haben müssen, insofern sie die Allgemeinheit des Gesetzes als das nothwendige Princip der politischen Partikularwirksamkeit darstellen. Die Administration muss ferner die Staatsthätigkeit inhaltlich be-

stimmen und zwar 1) indem sie die immanente Social-Kraft zur Vermöglichung ihres besondern Gehalts überhaupt bestimmt; 2) indem sie die substanzielle Gesammtkraft in das Besondere angemessen und verhältnissmässig zurückleitet und dieses durch jene gleichsam befruchtet, ohne den Unterschied der substanziellen Kraftpositionen in ihrer eigenthümlichen Durchführung aufzuheben oder wesentlich zu beschränken; 3) endlich muss sie alle Strebungen als eben so viele Bestimmungsmomente des objektiven Daseyns der Freiheit für die Freiheit oder den Geist als solchen sich gestalten lassen.

Die besondern substanziellen Seiten der Administration sind diesemnach 1) die Polizei, 2) die Staatswirthschaft, 3) die Kultur.

1) Die Polizei.

Sie ist die Allgemeinheit des Gesetzes, insofern sie die inhaltliche Socialkraft zur Vermöglichung ihres besondern Gehalts überhaupt zu bestimmen hat. Das Eigenthümliche der Polizei ist daher einerseits die Richtung auf die substanzielle Thatstrebung, andererseits die bestimmende Vermittelung derselben zum allgemeinen Socialzwecke. In beiden Momenten liegt die Differenz der Polizei von der Jurisdiktion (der Justiz). Diese hat es damit zu thun, dass die abstrakte Partikularität sich in ihrem persönlichen Selbstbestimmen der Allgemeinheit des Gesetzes unterordne, oder von dieser als ein Moment ihrer absoluten Selbstbestimmung gesetzt werde, während die Polizei von der persönlichen Partikularitätsaffirmation dem Gesetze gegenüber absieht und die Partikularverhältnisse überhaupt nur als Stoffe für die Gesetzeswirklichkeit zu bestimmen hat. Die Justiz bezieht sich auf die einseitige Abstrak-

tion der persönlichen Partikularität, insofern sie in irgend einer bestimmten Formalität objektiv dargestellt erscheint, sey es in der Form des (juridischen) Streites, oder in der des Verbrechens; die Polizei nimmt beides, so wie andere Vorkommenheiten, blos als Möglichkeiten, wodurch die substanzielle Vervollkommung des gesetzlichen Organismus gehemmt werden kann. Ueberhaupt aber hat sie eine zweifache Seite, nämlich eine negative und eine positive. Die erste besteht darin, dass sie die Möglichkeiten jener und anderer Hemmungsmomente erkennt, signalisirt und verhindert, dass sie wirkliche Ursachen der Hemmung des substanziellen Bestimmungsprocesses der objektiven Freiheit werden; ihre positive Seite aber besteht darin, dass sie die substanziellen Partikularstrebungen mit der substanziellen Totalkraft ausgleicht und hinwiederum diese als Ergänzung mangelhafter Partikularkräfte gebraucht. Die Polizei hängt in ihrem Gesammtvollzuge lediglich von der Regierung, und zwar von der administrativen Seite derselben, ab. Sie wird daher durch blose Verordnungen geregelt, welche jedoch dem Wesen der eigentlichen Gesetzgebung durchaus angemessen seyn müssen. Polizeivergehen gehören desshalb nicht vor die Justiz, sondern vor die Administrativbehörde. Uebrigens muss auch die Polizei, als objektive Massregel der Freiheit an sich selbst oder als politische Gesetzesthätigkeit, den Charakter der Oeffentlichkeit tragen. Nur mit diesem Charakter geht sie einerseits in die Allgemeinheit des Selbstbewusstseyns der objektiven Freiheit über, sowie sie andererseits ein Moment der Bildung desselben seyn kann.*)

*) Alle geheime Polizei ist ein Widerspruch des Ge-

Die Freiheit kann ihr objektives Daseyn nicht ohne die Aeusserlichkeit natürlicher Zwecke und Stoffe vermittlichen, vielmehr hat sie an diesen die unmittelbar gegebene Basis ihrer daseynlichen Konstruktion. An der natürlichen Objektivität bildet sich nämlich einerseits die Freiheit überhaupt zur Wirklichkeit, andererseits setzt sie in politischer Hinsicht an derselben die nächste Möglichkeit eines objektiv-organischen Beziehungspunktes ihres in ihrem Unterschiede einheitlichen Strebens. Oder die objektive Freiheitsexistenz knüpft sich zunächst an das natürliche Bedürfniss, d. h. an diejenigen Naturmomente, unter denen sich die Subjektivität allein zu einer inhaltlichen Positivität bestimmen kann. Die natürlichen Bedürfnisse des subjektiven Individuum's erheben sich in dem objektiven Organismus der Freiheit zunächst über die Zufälligkeit, erweitern sich über den Kreis blos natürlicher Unmittelbarkeit und gehen in die Produktivität der Freiheit über, womit sie zugleich die Vermittelung geistiger Selbstentwickelung und konkrete Bestimmungsmomente der freien Daseynlichkeit werden.

Der Staat, als die organische Totalität der objektiven Freiheit hat nun die Bedürfnisse zu jener bezeichneten Bedeutsamkeit organisch aufzunehmen, zu fördern und produktiv umzuwandeln. In dieser, den natürlich gegebenen Bedürfniss-

---

setzes an sich selbst und hiermit nur ein Mittel objektiver (politisch-socialer) Demoralisation. Gleicherweise verhält es sich mit der sogenannten Staatspolizei, insofern sie blos für die Regierung nach dem abstrakten Standpunkte derselben wirkt und die Gehässigkeit der Partei und des Verraths innerhalb der politischen Totalität begründet.

stoff frei und organisch-bestimmenden Thätigkeit besteht das eigentliche Wesen der Staatswirthschaft.

Das allgemeine Princip der Staatswirthschaft ergiebt sich aus ihrem Begriffe. Es ist „die möglichst vielseitige Produktivität der Freiheit an dem natürlichen Bedürfnissstoffe.“ Näher spricht sich dieses Princip darin aus, dass die Freiheit (die geistige Subjektivität überhaupt) in der möglichst mannichfaltigen Beziehung der natürlichen Stoffe auf sich und in der vielseitigsten Bestimmung derselben sich selbst zur konkretesten Objektivität bestimme.

Aus jenem Principe leitet sich sofort ein anderes ab, welches die Sache näher berührt, nämlich dieses: „dass Erwerb und Gebrauch in dem Gesammtorganismus des Staats und durch die freie Selbstkraft desselben intensiv und extensiv möglichst gesteigert und in gleichmässigem Verhältnisse erhalten werden.“

Die weitern staatswirthschaftlichen Hauptmomente lassen sich hiernach bestimmen. Sie sind 1) möglichste Stoffzugänglichkeit, 2) möglichste Vertheilung der Arbeit, als welche ganz eigentlich die Vermittelung der Freiheit an dem Stoffe bedingt, 3) möglichste Gleichheit zwischen Arbeit und Gewinn, 4) möglichste Beziehung der geistigen Kraft auf den Erwerb, oder möglichste Steigerung des Erwerbs durch Anwendung geistiger Wirksamkeit, 5) möglichst subjektiv-freie Thätigkeit bei ununterbrochener innerlicher Gegenseitigkeit und Einheit der partikulären Strebungen in Erwerb und Gebrauch, 6) endlich immanente Beziehung der Thätigkeitsrichtungen überhaupt auf die Allgemeinheit des Gesetzes, oder auf die Absolutheit und Tota-

lität des politischen (d. h. hier objektiv-freien und hiermit zugleich das Sittliche in sich aufnehmenden Selbstbewusstseyns, woraus Möglichkeit, Nothwendigkeit und Grenze gubernativer Massgebung hervorgeht.

Das immanente Stufenverhältniss der Staatswirthschaftlichkeit an ihr selbst bestimmt sich nach ihrer wesentlichen Bedeutung, welche die objektive Selbstvermittelung des Daseyns der Freiheit an dem natürlich-äusserlichen Stoffe seyn soll. Das Erste ist hier nun die Bestimmtheit der social-persönlichen Partikularität in ihrer freien Selbstbeziehung auf den gegebenen äusserlichen Stoff; das Zweite betrifft die Herstellung freier Gemeinschaft in den Partikularstrebungen; das Dritte endlich geht auf die Selbsterhaltung der substanziellen Totalexistenz (des Staats als einer natürlich-bestimmten Total-Objektivität) durch die beiden vorhergehenden Momente. In einfacher Bezeichnung entspricht dem Ersten das Eigenthum, dem Zweiten der Verkehr, dem Dritten der eigentliche Staatshaushalt. Diese dreifache Stufe in stetigem Zusammenhange bildet das Wesen des staatswirthschaftlichen Processes. *)

*) Dass das Wesen der Staatswirthschaft hier nicht in Besondern aufgezeigt werden kann, ersieht man aus dem Plane des ganzen Werks. Uebrigens lassen sich die hauptsächlichsten staatswirthschaftlichen Fragen nach obigen Andeutungen beantworten. So die Frage hinsichtlich der eigentlichen Bedeutung des Vermögens überhaupt und des Staatsvermögens insbesondere, hinsichtlich der positiven oder negativen Einwirkung der Regierung, über Freiheit und Beschränkung des Eigenthums, über das Verhältniss der physiokratischen und industriellen Principien, über Freiheit des Handels und der Gewerbe, über Besteuerung und Staatsausgaben u. s. w.

3) Die Kultur.

Alle Richtungen des politischen Organismus sind eben so viele Momente, durch welche sich der Geist, der die Freiheit ist, zur Weltwirklichkeit bestimmt. Insofern nun der Geist in jenen Strebungen sich seiner selbst als des eigentlichen Zweckes bewusst wird, tritt er in die Sphäre der Bildung oder Kultur. Diese ist somit zu erklären als die Freiheit, insofern sie ihr objektives Selbstbewusstseyn als das Selbstbewusstseyn des Geistes für den Geist bestimmt, somit diesen als die wesentliche Inhaltlichkeit ihres Weltdaseyns, als ihre eigene objektive Substanz konstruirt.*) So wie nun der Geist nur in seiner freien Identificirung mit der Weltobjektivität seine eigene Wahrheit und substanzielle Existenz hat, so ist zu erkennen, dass und wie die wesenhafte (höhere) Bildung nur im Staate und durch den Staat gewonnen werden könne. In diesem allein ist der Geist auch die Freiheit, d. h. seine subjektive Allgemeinheit in der selbstvermittelten Einheit mit der objektiv-konkreten Existenzialität. Die Civilisation ist ein wesentliches Moment substanzieller Kultur, aber noch keineswegs diese selbst. In der eigentlichen (Geistes-)

*) Die eigentliche Bildung erhebt sich, wie gleich weiter auszuführen ist, über die blose Civilisation. Diese ist das Bewusstseyn der Freiheit in der Objektivität der Gemeinschaft persönlicher Interessen, während die Bildung eben das reine Wesen der freien Geistigkeit als absoluten Selbstzweck und Inhalt des objektiven Selbstbewusstseyns darstellt. Daher werden Staaten, in welchen die organische Entwickelung sich nicht entschieden über die blose Bürgerlichkeit (die Gemeinde) erhebt (w. z. B. Nordamerika), einen hohen Grad der Civilisation ohne das Wesen der wahren Bildung enthalten.

Kultur hat vielmehr die Civilisation nur die Bedeutung einer besondern untergeordneten Stufe, einer besondern Bestimmung.

Indem nun die Kultur die subjektive Allgemeinheit in ihrer Beziehung zur konkreten Wirklichkeit des objektiven Daseyns zu ihrer absoluten Bedingung hat, fällt sie in das Gebiet der Selbstvermittelung des abstrakten Gesetzes zu seiner existenziellen Bestimmtheit, somit, da hierin die Regierung beruhet, in das Gebiet dieser Letztern selbst. Das gubernative Verhältniss nun hinsichtlich der Kultur ist darin anzuerkennen, dass das Gesetz den Geist als den Endzweck aller freien Strebungen bestimme, oder dass der Geist als die Identität seiner Allgemeinheit und seiner besondern Positionen in dem Processe des politischen Gesetzes-Daseyns (in der Totalität des Staats) vermittelt werde.

Der Geist aber hat sich als sich selbst oder als die Identität seiner subjektiven Allgemeinheit und seiner konkreten Objektiv-Positivität erstens in dem freien Begriffe, zweitens in der freien (ethischen) That, drittens in dem freien Werke, also in der Wissenschaft, in dem sittlich-politischen Daseyn, in der Kunst. Die Beziehung der Regierung zur Kultur umfasst daher jene drei Seiten, als ihre wesentlichen Momente. Die Religion muss mehr oder weniger diese Momente zusammen betreffen und durchdringen; sie kann insofern kein besonderes Verhältniss der Regierung zur Kultur darstellen. Weil sie in Allem ist oder seyn soll, muss sie auch das Resultat von Allem seyn. Objektiv konstruirt sich nun das ganze Kultur-Verhältniss der Regierung darin, dass sie in bezüglichen Anstalten und Institutionen die allgemeine Geistesfreiheit

als das Wesen vermitteln und vor der partikulären Zufälligkeit bewahre. Sie kann nach Massgabe der Umstände dieses ihr Verhältniss direkt oder indirekt darstellen, nur darf sie die Immanenz ihrer Beziehung desfalls niemals aufgeben.*)

γ) Die exekutive Regierung.

Die Selbstvermittelung des Gesetzes durch die Selbstantithese zur konkreten Daseynlichkeit vollendet sich dadurch, dass es sich als Resultat seiner konkreten Bestimmung, somit als seine eigene That an sich selbst vollzieht. Hierin beruhet das eigenthümliche Wesen der sogenannten vollziehenden Gewalt, der exekutiven Seite der Regierung.

Die exekutive Gewalt ist demnach die Allgemeinheit der objektiven Freiheit, insofern sie ihre besondern Bestimmungsakte als die Ihrigen konkret abschliesst, somit eben als in sich vollendete Handlungen ihrer selbst darstellt. Sie erstreckt sich auf alle Richtungen des abstrakten Gesetzes oder der legislativen Gewalt, also auf die konstitutive, wie die rein juridische und criminelle Seite. Was in allen diesen Beziehungen als das Allgemeine und Nothwendige von der Besonderheit prädicirt wird, hat die exekutive Regierung als eine Realität zu setzen.

Die exekutive Gewalt ist daher nur die Selbst-

*) In der nordamerikanischen Union muss diese Immanenz zu sehr vermisst werden, daher auch so wenig höhere, wahrhaft freie Bildung. Religion und Wissenschaft bleiben dort zu sehr der Zufälligkeit des Partikularismus überlassen und der Staatsidee äusserlich.

erfüllung des Gesetzes. Sie hat demnach die Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Letzteren ohne irgend eine Modifikation in der konkreten That zu affirmiren. Sie ist die eigentliche kopulative Selbstmacht des Gesetzes in seinem eigenen Urtheile, weshalb sie der prädikativen Thätigkeit (der jurisdiktorischen) in keinerlei Weise vorausgehen, noch überhaupt von ihr unabhängig seyn darf.

c) Das apodiktische Gesetz.

(Die Souveränität, die Herrschaft).

Das Gesetz tritt mit der selbstvermittelnden Endthat, der Vollziehung, aus seiner antithetischen Reflexion in die innere Selbsteinheit zurück, die aber nunmehr eine frei vermittelte ist. Das Gesetz wird seine eigene Synthesis und hiermit seine selbstgebildete Totalität, sein eigener Schluss. Da in dieser selbstvermittelten Totalität, in diesem objektiv-daseynlichen Syllogismus der Freiheit, ihre absolute Nothwendigkeit sich selbst herausstellt und aufweist, so wird das Gesetz damit selbst zur Apodixis. Das Gesetz nun aber in seiner (syllogistischen) Apodixis ist seine eigene unbedingte Machtvollkommenheit, eben weil es sich in ihr seiner selbst durch sich mächtig geworden ist, mithin seine Macht nur sich verdankt und damit seine Absolutheit gewonnen hat. Hierin beruhet aber das Wesen der Souveränität, der eigentlichen Herrschaft, die daher nothwendig Autokratie ist. In dieser reinen Identität der freien Selbstmacht und der inneren Selbstgeburt derselben, also in dieser autokratischen Absolutheit, hat die Majestät ihre eigenste Bedeutung, so dass daher jede souverä-

Herrschaft rein als solche die Bestimmung der Majestät hat.*)

In der Souveränität hat das Gesetz sich selbst als das Princip und das Resultat seines Daseyns, oder es hat in ihr die Identität seiner selbst als das eigentliche Wesen seines Daseyns. Daher kann die Souveränität auch von keinem abstrakten Partikularmomente des Staats ihrer realen Ursprünglichkeit nach ausgehen (nicht etwa vom Volke oder einem besondern Stande), ebensowenig von irgend einer einseitigen Willkür abhängig seyn (sie ist keine vertragsmässige Delegation),**) noch endlich einer äusserlichen Macht oder auch einer blosen rohen Naturgewalt ihr sogenanntes Recht verdanken. Vielmehr beruhet dieses Letztere lediglich in der Immanenz der organischen Selbstdarbildung der Freiheit zur Objektivität des Daseyns.

Die Herrschaft (Souveränität) oder das apodiktische Gesetz objektivirt aber seine Bedeutung, indem es zunächst sich selbst als sein eigenes Resultat anerkennt und affirmirt, indem es sodann seine absolute Geltung als seine eigene allgemeine Nothwendigkeit gegen über allen mög-

*) Es ist wohl zu unterscheiden zwischen der willkürlichen, gleichsam naturalistischen und der Autokratie des Gesetzes. Jene ist die unvermittelte, mehr oder minder zufällige, diese hat die Freiheit zu ihrem Wesen; denn sie ist gerade darum Autokratie (Selbstherrschaft), weil sie die an sich und durch sich zu ihrem reinen Selbst gekommene Freiheit ist. Diese Selbstvermittelung ist der eigentliche Grund der Selbstmacht.

**) Dass der Staatsgrundvertrag (*contrat social*) eine der schlechtesten politischen Abstraktionen sey, mit denen der Geschäfts-Verstand sich an die Stelle der ewigen Vernunft oder geistigen Freiheit, die als solche zugleich ihre ewige Nothwendigkeit ist, drängen will, bedarf des wiederholten Nachweises nicht.

lichen Zufälligkeiten und Abstraktionen setzt, somit seine Machtvollkommenheit als die ausgemachte Wahrheit seiner selbst aufstellt, indem es endlich drittens sich als seine eigene absolute Selbsterhaltungsmacht erweiset. Oder: die Herrschaft stellt sich dar α) als die bestätigende (sanktionirende), β) als die befehlende (gebietende), γ) als die beschützende (die Waffen-) Gewalt.

α) Die bestätigende Gewalt.

Sie ist das Gesetz, insofern es sich selbst in seinem Resultate anerkennt und affirmirt. Durch die Bestätigung erhält das Gesetz erst seine volle Geltung, denn es spricht darin seine selbstvermittelte Wahrheit aus. Die Bestätigung setzt daher einen wirklichen selbstvermittelnden Process des Gesetzes voraus, welcher theils in der thetischen Berathung, theils in der richterlichen Vornahme besteht. Ohne solche Selbstvermittelung kann das Gesetz die Wahrheit seiner selbst nicht erkennen, sich nicht zum eigenen Resultate machen, daher sich auch nicht als seine Wahrheit und Allgemeingültigkeit anerkennen und affirmiren. Da aber die Bestätigung ein immanentes Moment im Organismus der Gesetzeswirklichkeit ist, so kann sich dieselbe nie äusserlich und rein abstrakt dem selbstvermittelnden Processe gegenüber verhalten, vielmehr muss sie eine Selbstnothwendigkeit des Gesetzes seyn. Sie kann sich daher in Beziehung auf diesen weder willkürlich negativ, noch naturalistisch positiv charakterisiren, sondern muss, indem sie den Charakter der innern Nothwendigkeit darstellt, zugleich als höhere (Vernunft-) Freiheit gelten. Je bestimmter und deutlicher die Identität der Selbstvermittelung und der Bestätigung

herausgestellt wird, desto vollkommener ist die Wahrheit des Gesetzes. *)

In den Kreis der bestätigenden Gewalt fällt zunächst noch das sogenannte Begnadigungsrecht, desgleichen die Reformation, jedoch nur in ihrem immanenten Verhältnisse zum Gesetze selbst; d. h. als Selbstakte des seine eigene Wahrheit vermittelnden und vollziehenden Gesetzes. Jede abstrakte Auffassung dieser Momente ist vielmehr eine äusserliche Verneinung der Gesetzeswahrheit. Die Begnadigung wie die Reformation sind nur Mittel des Gesetzes, seine Wahrheit nicht zu verfehlen. Deshalb müssen in dem Selbstbestimmungsprocesse des Gesetzes selbst die Motive für die Eine wie für die Andere gelegen seyn. — Auch die Abolition ist ein mögliches Attribut dieser Seite der Souveränität. Sie besteht darin, dass das Gesetz seinen Selbstbestimmungsfortschritt von seinem Ende sistirt, während die Reformation eine Selbstverbesserung des bereits vollendeten Bestimmungsfortgangs bezweckt. Weil das Gesetz als solches jede Willkür von sich ausschliesst; so darf auch die Abolition nicht ohne wesentliche Gesetzesmotive eintreten, oder, sie darf nur im Selbstinteresse des Gesetzes (der objektiven Freiheit) stattfinden. Daher muss in dieser Hinsicht entweder schon der Anfang einer Gesetzesausführung, oder doch der weitere Entwickelungsgang Momente darbieten, welche die Unmöglichkeit objektiver Apodixis überwiegend darthun. — Endlich bildet auch die Amnestie eine besondere mögliche Bestim-

*) Das blose äusserliche *Veto* der souveränen Gewalt, wie es hier und da in konstitutionellen Staaten vorgekommen, ist eher eine Parodie der bestätigenden Macht, als eine Bestimmung ihrer Wahrheit.

mung der bestätigenden Gewalt. Ihrer besondersten Eigenthümlichkeit nach beruhet sie darin, dass das Gesetz seinen etwa moralisch möglichen Vollziehungsgang vor seinem Anfange negirt. Auch hier muss somit die Negation vom Gesetze selbst ausgehen und in seinem eigenen Interesse stattfinden. Oder die Amnestie muss überall wahrhaft objektiv, d. h. aus dem Gesichtspunkte der allgemeinen Freiheitsexistenz (des Staates) motivirt seyn. Diese objektive Motivirung aber kann nur darin vorhanden seyn, dass irgend eine Selbstkompromittirung des Gesetzes (in partikularer oder totaler Hinsicht) als Resultat des Versuches der Gesetzesdurchführung moralisch anzunehmen ist.

β) Die befehlende (gebietende) Gewalt.

Wenn die bestätigende Gewalt die Bedeutung hat, dass in ihr und durch sie das Gesetzes- (objektive Freiheits-) Daseyn sich selbst als die eigene selbstvermittelte Wahrheit anerkennt, so besteht die befehlende oder gebietende darin, dass sich diese selbstvermittelte Wahrheit als eine ausgemachte (schlechthin gültige), also mit der Bestimmtheit eigener Machtvollkommenheit darstellt. Auch die befehlende Gewalt verhält sich zu dem Gesammtorganismus des Gesetzes wie ein immanentes Moment, d. h. sie soll sich nicht irgendwie subjektiv-willkürlich oder einseitig abstrakt und äusserlich geltend machen wollen. Der souveräne Befehl muss sein Motiv in der Totalität des Gesetzes haben, oder dieses selbst spricht im souveränen Gebote sich als die absolute Selbstmacht in Absicht auf seine eigene Vollziehung aus. Jeder souveräne Befehl muss daher von der souveränen Obrigkeit selbst ausgehen, aber so, dass die

Gesetz sich selbst garantirt, oder vielmehr sich selbst verantwortlich seyn kann. Verantwortlichkeit ist also eine wesentliche Selbstbestimmung des Gesetzes oder ein nothwendiges Moment der objektiven Freiheit, der politischen That. Ebendaher darf sie nicht als eine gehässige Massregel, als ein Produkt des Argwohns erscheinen, sondern als eine freie und damit zugleich innerlich nothwendige Eigenschaft des politischen Organismus selbst. Die Verantwortlichkeit ist deshalb keine Beschränkung der souveränen Gewalt, sondern eine wesentliche Bedingung ihrer Wahrheit selbst. Denn durch dieselbe wird sie allein absolut, wahrhaft autokratisch, d. h. unabhängig von aller äusserlichen Zufälligkeit und subjektiven Willkür, von nichts Anderm als sich selbst bedingt. Die souveräne Gewalt beschränkt sich in der Verantwortlichkeit selbst, und hierin liegt das Moment ihrer Selbstmacht und Freiheit. Dass diese Beschränkung daher auch das Wesen der Souveränität selbst nicht negiren dürfe, ist aus der Natur der Sache ersichtlich.

γ) Die beschützende Gewalt.

Die Vollendung der souveränen Gewalt geschieht dadurch, dass sich das Gesetz, in seiner Bedeutung als objektiver Selbstorganismus der Freiheitsexistenz, vermittelst seiner eigenen Macht selbsterhält, d. h. durch seine Total-Kraft jedem äusserlich negativen Momente wehrt, seinen freien Selbstorganismus zu stören oder gar aufzuheben. Diese Gewalt ist dem Wesen nach nur der Selbstschutz der Freiheit und muss von ihr selbst ausgehen. Daher darf sie zunächst nicht von partikulärer Willkür abhängen, noch auf äus-

selichen, oder auch irgendwie blos einzelnen Kräften des Staats beruhen, noch endlich die Bedingungen der Selbsterhaltung überschreiten. Die beschützende Gewalt hat ihre Mittel hauptsächlich in der Waffenmacht (der Militärgewalt). Diese besteht aber darin, dass die Gesammtkraft des Staatsorganismus sich als eine physische Macht konstituire und hierdurch die sinnliche Objektivität des Gesetzes- oder der Freiheitsexistenz behaupte. Die Militärmacht bildet daher dem absoluten Staatsbegriffe nach keinen besondern Stand, sondern ist der physische Ausdruck der Staats-Total-Kraft als solcher.

Die beschützende Macht richtet sich nun ganz eigentlich wider jede sich der objektiven Selbstexistenz der Freiheit absolut äusserlich gegenüberstellende negative Gewalt, oder wider jeden eigentlichen Angriff. Auf die Bedeutung des Angriffes gründet sich demnach auch das eigenthümliche Wesen der beschützenden Gewalt im Unterschiede von der jurisdiktorischen. Jene enthält den Begriff der Nothwehr, indess die Justiz es nur mit innerlichen negativen Abstraktionen der persönlichen Partikularitäten zu thun hat (sowohl in civiler als crimineller Hinsicht) und in keinerlei Weise auf Prinzipien der Nothwehr gegründet werden darf.

Es kann aber der Angriff sowohl vom Innen her stattfinden, als auch von Aussen (von einer auswärtigen, ursprünglich äusserlichen Macht); oder der Angriff kann Empörung, Aufruhr, (Rebellion) und eigentliche Bekriegung seyn. In beiden Hinsichten hat die souveräne Gewalt das Recht der Waffen. *) Auf das Schutz-Verhältniss

*) Die eigentliche bewaffnete oder Militär-Macht soll

nach Aussen hin bezieht sich zum Theil auch die diplomatische Thätigkeit. Dieselbe besteht überhaupt darin, dass sich die Staatsautorität (die volle Selbstmacht eines bestimmten objektiven Gesetzesdaseyns) durch ausgleichende Vermittelung der fremden (äusserlichen) politischen Gewalt gegenüber selbstbehauptet und ihre politische Selbstexistenz geltend macht. Die Diplomatie ist deshalb ein Attribut der souveränen Gewalt, kann sich aber ebensowenig, wie diese selbst, von der Staatstotalität abstrakt trennen und die Form partikulärer Willkür annehmen. Da eine bestimmte politische Freiheitsexistenz (ein Staat) dieses nur seyn kann, insofern sie in allen andern Freiheitsexistenzen (Staaten) ihr eigenes Wesen anerkennt; so ergeben sich hieraus die Principien des Selbstschutzverhältnisses nach Aussen überhaupt, und der Diplomatie im besondern leicht von selbst. Sie

---

im Innern bei blosen Ungesetzlichkeiten in der Regel nicht angewendet werden (wie in England). Von der Ungesetzlichkeit aber (wozu selbst das grösste Verbrechen gehört) unterscheidet sich die Empörung. Sie besteht darin, dass im Staate eben ein förmlicher, direkter, sich als physische Gewalt bestimmender Angriff auf den Bestand des Gesetzes also auch auf die Existenz des Staates unternommen wird. Wo dieses geschieht, verwandelt sich die einfache negative persönliche Abstraktion (das Unrecht, das civile wie criminelle) in eine äusserlich-negative, in eine feindliche Macht. Von der Rebellion oder Empörung muss die Revolution unterschieden werden. Sie ist jede durch innere gewaltsame Selbstbestimmung vermittelte Umwandelung der konkret gegebenen Form des Gesetzes und damit keine eigentliche absolute Negation desselben. Die Revolution hat deshalb zu ihrem eigenthümlichen Wesen den Erfolg einerseits und die Selbstbehauptung der politischen Totalität andererseits. Gegen sie kann keine Staatsmacht in Anwendung kommen, weil sie diese selbst ist. Alle unvollendeten, blos partikulären Versuche dieser Art sind Rebellionen und als solche zu behandeln.

können weder blos sogenannte moralische, noch rein civil- (privat-) rechtliche seyn. Sie können auf diesen allgemeinen Satz zurückgeführt werden: „Jeder Staat darf und soll jedem andern gegenüber seine eigenthümliche Bestimmtheit (sein eigenthümliches Existenzialverhältniss) durch alle Mittel geltend machen, die das Wesen der Wahrheit (welches auch das der Freiheit ist) nicht verletzen."

„Mit der souveränen Gewalt schliesst sich die organische Totalität des Gesetzes (die objektive Freiheit, der Staat) ab und tritt nun in dieser Abgeschlossenheit als Moment der eigentlichen Weltgeschichte auf, deren weitere Betrachtung der Philosophie der Geschichte angehört."*)

III.

AESTHETIK.

Einleitung.

Der Geist, als das subjektive Seyn, hat die Unmittelbarkeit der Objektivität zu seiner Voraus-

*) Bei der ganzen obigen politischen Theorie darf nicht übersehen werden, dass es sich darin vom absoluten Begriffe des Staates handelt, der freilich erst in seiner Geschichte selbst, oder dadurch, dass er sich unter besondern gegebenen Verhältnissen successiv verwirklicht, auch zu seiner Wahrheit gelangen kann. Daher würde es sogar wider den absoluten Staatsbegriff seyn, wenn derselbe der Geschichte gegenüber als eine abstrakte Wahrheit geltend gemacht werden sollte. Vielmehr wird der Staatsbegriff erst absolut, indem er sich selbst in der Immanenz seiner Geschichte absolut macht.

setzung und Bestimmung. S
her die von ihm selbst gesetz
seiner selbst und der objektiv
also, indem er sich an der
stimmtheit giebt, oder die
ewige Bestimmtheit affirmir
selbst objektiv, ohne aufzu
seyn (Abtheilung I., S. 65
affirmirt er diese Wahrheit
Wille affirmirt er sie als ihre
als Phantasie affirmirt er sie
existenziellen Unmitte
die Form ist, die in ihrer v
Schöne ausmacht. Die ent
tiven Vollziehungsweisen
Affirmationen sind der (logi
freie That und das freie
wiederum in der Wissensch
und Kunst ihre konstruktive
ten. Die Kunst nun im beson
Ausdruck der Phantasie, welc
nige Weise der subjektiven
bezeichnet, in welcher diese d
Unmittelbarkeit der konkrete
und darbildet, oder die Form
mithin die Idee in ihrer forme
bestimmtheit darstellt.
Kunstwerk) ist demnach die
der Phantasie.*) Wenn nun
der Wissenschaft, die Ethik
darstellt, so steht der Aest
das allgemeine Wesen der Kun
thümlichen Wirklichkeit auf

*) Vergl. erste Abthl. S. 71; de
Phantasie vergl. S. 328 ff.

zeigen, wie die Idee (der Geist als die Subjektivität des Seyns) die Form der objektiven Unmittelbarkeit als die Form ihres Wesens setzt oder wie die Idee in ihrer sinnlich-adäquaten Selbstanschauung existire. Da hierin das Schöne beruhet, so ist es die Kunst, die Konstruktion des Schönen. Diese Konstruktion ist aber identisch mit dem freien Werke. Die Aesthetik, als Wissenschaft der Kunst, hat somit die Bestimmung, den wesentlichen Konstruktionsprocess des Schönen, oder der Process des freien Werks aufzuweisen und darzulegen, mithin den Selbstbestimmungsprocess der Kunst nach seiner Nothwendigkeit zum Begriffe zu bringen.*) Der allgemeine Bestimmungsgang des Geistes in der freien Vermittelung seiner selbst zur Identität mit der objektiven Wirklichkeit macht sich auch hier geltend. Denn es ist immer dasselbe Princip, welches sich in der Wirklichkeit produktiv-objektivirt, und dieselbe ewige Urbestimmtheit, welche in jener produktiven Objektivirung reproducirt wird. Diesemnach wird auch die Aesthetik jenen allgemeinen Bestimmungs-

*) Das Schöne ist allerdings die Aufgabe der Kunst; denn diese stellt nur die Selbstkonstruktion des Schönen dar, wie oben bemerkt worden. Hierbei ist aber vor Allem nöthig, das Wesen des Schönen hinlänglich zu erkennen. Es besteht allerdings in der Form, aber nur insofern, als die Form die existente Offenbarung der freien Idee ist. Eben deshalb kann sein Begriff erst durch die Darlegung des Processes erkannt werden, in welchem die Idee als freie Subjektivität sich an das Wesen der objektiven Form darbildet, also mit dieser sich identificirt. Die Aesthetik ist insofern allerdings auch die Wissenschaft des Schönen. Uebrigens hat das Wort „ästhetisch" eine zweifache Seite, eine subjektive und objektive. Dort bezeichnet est den Sinn für das Schöne, hier die Existenz des Schönen selbst.

gang nach seiner dialektischen Immanenz in Beziehung der Kunst aufzuweisen haben und somit

erstens die subjektive Seite der Kunst,

zweitens ihre objektive darstellen,

drittens die Einheit beider in der absoluten Kunst nachweisen und

viertens die Kunst nach ihrer allgemeinnothwendigen historischen Wirklichkeit konstruiren (die wirkliche Kunst).

ERSTER ABSCHNITT.

Die subjektive Kunst.

Die Kunst, als die Identität des Subjektiven und Objektiven in der Form unmittelbarer Objektiv-Wirklichkeit oder als die zu ihrer Wesenheit bestimmte Form des Wirklichen, hat darin ihren eigentlichen Unterschied von der Natur, dass sie eben diese in der freien Allgemeinbestimmtheit darstellt oder sie nach ihrem Seyn für die Freiheit des Geistes (der Subjektivität) konstruirt.*) Diese

*) Die Kunst als die freie darbildende Konstruktion der Natur für die Freiheit hat hiermit die Freiheit als solche, den Geist, zu ihrem Zwecke und unterscheidet sich dadurch von der gemeinen Kunst (dem Handwerke, der reinen Technik), welche die Natur blos für ein abstraktes Bedürfniss bestimmt. Die Kunst ist daher gewissermassen die Offenbarung der Lust der Freiheit an der konkret-formellen Darstellung ihrer selbst, an der Herrschaft über die Natur. Dass sie aber, eben um sich selbst zu formellwesentlicher Bestimmtheit zu bringen, die Naturwesenheit setzen, also gewissermassen natürlich seyn müsse,

Konstruktion für die Freiheit kann nur durch die Freiheit oder Subjektivität selbst geschehen; denn gerade dadurch wird die Natur die objektive Bestimmtheit der Freiheit, dass diese selbst sie bestimmt. Hiermit entsteht die wahre immanente Identität (nicht blos die äusserliche parallele) des Subjektiven und der Naturobjektivität.

Die Kunst hat demnach ihren absoluten Anfang in der Subjektivität, oder, sie ist wie diese, ihr eigener ewiger Anfang. Von der Subjektivität muss daher auch die Erwägung des nothwendigen Kunstprocesses ausgehen. Freilich wird dabei das Subjektive immer einigermassen abstrakt gehalten werden, während es doch in Wahrheit eben nur in Einheit mit der objektiven Wirklichkeit subjektive Realität hat. Allein indem diese Abstraktion in ihrer Selbstdarlegung gerade den nothwendigen Uebergang zur Objektivität zu ihrem Resultate hat, wird der Begriff der Identität beider nach ihrer Immanenz gestaltet.

Die subjektive Kunst ist nun die freie Thätigkeit, insofern sie als solche als das Princip ihrer

---

ergiebt sich daraus, dass sie selbst nur insofern reale Freiheit (Subjektivität) ist, als sie die ewige Nothwendigkeit des Objekts in seiner ursprünglichen Einheit mit sich affirmirt. Die Freiheit ist nur freies Seyn in der Wahrheit des Seyns überhaupt. Die Kunst ist daher auch das ewige Seyn selbst, insofern es sich selbst nach seiner ewigen Subjektiv-Objektivität zur Formwirklichkeit vermittelt und hierin sich selbst zur Anschauung seines ewigen Wesens bringt. Diese Formwirklichkeit, als wesentliches Moment der Freiheitsoffenbarung, affirmirt, ist auch das Moment des eigentlichen Unterschieds der Kunst von der Sittlichkeit. In dieser ist die Freiheit schlechthin ihr Zweck, in jener aber ist sie ihr Zweck nur in der Identität mit der konkreten Anschauungsform, oder in der Kunst ist die Selbstanschauung der Freiheit der Zweck derselben. Ihr Werk ist eben ihre Lust.

eigenen objektiven Formwesenheit gesetzt wird, oder sie ist die sich selbst zu ihrer objektiv-konkreten Anschaubarkeit bestimmende Subjektivität.

Die immanente Selbstbewegung der subjektiven Kunst beginnt mit der Setzung der Kunstidee, schreitet fort zu der Selbstbeziehung der Subjektivität auf diese Idee als die Ihrige, somit als eine freie, und vollendet sich in der Entäusserung dieser als der Ihrigen gesetzten Idee. Oder die subjektive Kunst bezeichnet sich in ihrem Selbstprocesse *a*) als Erfindung, *b*) als Begeisterung, *c*) als Produktion.

a) Die Erfindung.

Soll die Freiheit ihre Identität mit der objektiven Wirklichkeit als ihre eigene Objektivität darstellen, oder, soll sie im freien Werke sich selbst anschaulich werden, so ist das Erste, dass sie das Werk als ihr eigenes freies innerhalb ihrer selbst bestimmt, oder als ein selbsteigenes in sich ausbildet. Solches geschieht, indem die Subjektivität ihre ewige ursprüngliche Einheit mit der objektiven Realität als eine empirisch bestimmte in einer besondern Beziehung sich selbst vergegenwärtiget. Diese Vergegenwärtigung der ursprünglichen Unmittelbarkeit der Identität in empirischer Bestimmtheit muss eben wegen dieser Bestimmtheit selbst eine konkret begrenzte, damit eine Vergegenwärtigung in gegebener Wirklichkeitsform seyn. Auf diese Weise bildet sich das Werk als freie Innengegenwart des Geistes — als Idee. Der Geist erfasst sich als den Urgehalt des Wirklichen in bestimmter Wirklichkeit und hält diese als seine eigene nothwendige Form fest — er erfindet, indem er das Wirkliche mit seinem Wesen nur in der eigenen ewigen Selbstwesenheit

anschauet. Die Erfindung ist hiermit die subjektiv-freie (ideale) Begründung und Ausführung des Werks nach ursprünglich wesenhaften Motiven.

Die Erfindung, obwohl zunächst nur noch subjektiv bestimmt, kann doch nicht absolut subjektiv seyn, d. h. nicht in reiner Abstraktion von der objektiven Bestimmtheit stattfinden. Denn so würde sie aufhören, frei zu seyn, da die Freiheit nur in der Zurückführung der objektiven Unmittelbarkeit und Singularität auf die immanente Allgemeinheit des Seyns besteht. Eine wesentliche Bedingung künstlicher Erfindung ist daher die Wahrheit, d. h. die Erfassung der mehr bezeichneten immanenten Einheit des Subjektiv-Freien und der objektiv-wirklichen Unmittelbarkeit.

Die Erfindung nun hat ihren bestimmten Selbstfortschritt, welcher sich bezeichnet α) als subjektive Thesis des Werks (künstlerische Conception), β) als subjektive Antithesis (künstlerische Organisation), und γ) als subjektive Synthesis (künstlerische Anschauung).

α) Die subjektive Kunstthesis.

Die Kunst beginnt absolut mit sich selbst, wie der logische Begriff und die sittliche That. Sie hat ihren reinen Selbstanfang in der einfachen Setzung des freien Werks, d. h. darin, dass die subjektive Freiheit sich in irgend einer konkreten Wirklichkeitsbeziehung als Princip der Formwesenheit derselben bestimmt, oder sich mit einer empirischen Gegebenheit als die wesenbestimmende Allgemeinheit schlechthin identisch selbstanschaut. Diese freie Kunstthesis setzt daher in der That das ganze freie Werk, jedoch noch unentwickelt und nur als eine subjektiv-faktische Unmittelbarkeit. Eben hiermit ist sie die künstlerische

Empfängniss (Conception). Die Subjektivität nimmt eine konkrete Gegebenheit als ihre objektive Identitätsform, ohne jedoch noch diese Formbestimmtheit als solche zu der übrigen vermittelt zu haben. Dieses geschieht durch die subjektive Antithese, zu welcher daher die Kunstthesis nothwendig fortstrebt.

β) Die subjektive Kunstantithese.

Der unmittelbare Selbstanfang der Kunst oder die einfache Setzung des freien Werks in der subjektiven Innerlichkeit ist darin wahrer Kunstanfang, dass er als die faktische Unmittelbarkeit des freien Werks dieses in seiner Substanz enthält. Eben hiermit aber drängt sich das Werk zu seiner freien Wirklichkeit fort oder vermittelt seine substanzielle Unmittelbarkeit zur Wahrheit ihrer existenziellen Beziehungen. Das Eine unterscheidet sich an sich selbst, um sich als die gehaltvolle Einheit zu gewinnen, es setzt sich in seiner formellen Vielheit gleichsam sich selbst gegenüber, um sich als wahre Einheit selbst formell zu bestimmen. Diese Kunstantithese ist dem Wesen nach die logische, nur darin von dieser verschieden, dass sie nicht aus der formellen Anschauung heraustritt, mithin eben im Elemente der Phantasie stattfindet. Sie ist die subjektiv-innerliche Organisation des freien Werks, einerseits darin ganz dem natürlichen Organisationsprocesse gleich, dass sie in der Unmittelbarkeit der Individualisirung fortgeht, andererseits aber insofern davon verschieden, als sie sich in ihrem Fortbilden selbst anschauet, worin eben ihre Freiheit besteht. Durch diese Kunstorganisation erhält das freie Werk seine Wirklichkeitsform als seine Selbstbestimmtheit; seine konkrete Wirklichkeit erweiset sich als seine selbst-

erzeugte. Diese innerliche Selbsterzeugung d freien Werks muss daher auch als bestimmtes R sultat gesetzt werden. Solches geschieht in d Kunstsynthese, welche die künstlerische A schauung ist.

γ) Die künstlerische Synthese.

Die Vollendung des freien Werks in der subjektiven Innerlichkeit ist seine eigene Nothwendigkeit. Denn nur in dieser subjektiven Vollendung erschöpft sich sein Princip und bringt sich zur reinen Identität seiner Allgemeinheit und seines konkreten Inhalts. Solches geschieht eben dadurch, dass sich das freie Werk als seinen Anfang und sein Ende selbstanschaue, somit als sein eigenes Werk erscheine. Hierin erweiset sich die subjektive Kunstsynthese. Oder die künstlerische Synthese besteht in der freien subjektiven Innenobjektivirung des nach seinem vollen Inhalte zu sich selbst vermittelten Werks. Sie ist die künstlerische Anschauung. Durch sie hat die Freiheit ihr Werk als ihr eigenes Bild und geniesst es als ihre innerste Selbsterfüllung. Die Erfindung geht hiemit in die Begeisterung über.

b) Die Begeisterung.

In der künstlerischen Erfindung bestimmt die Subjektivität den Inhalt des Werks als den ihrigen, somit als einen Inhalt der Freiheit selbst. Sie ist selbst das freie Werk, insofern dieses die Bestimmtheit ihrer Freiheit darstellt. Eben wegen dieses immanenten Bezugs hat die freie Seele an dem freien Werke die Selbstkonstruktion ihrer Wesenheit, welche der Geist ist. Der Geist existirt somit in jener subjektiven Innerlichkeit seines Werks in seiner eigenen substanziell-konkreten

Wirklichkeit. Er ist seine eigene Selbsterfüllung und hiermit im Zustande der Begeisterung. Die Begeisterung bildet das Resultat der Erfindung und hat diese zu ihrem Motive und Objekte zugleich. Durch die Begeisterung kehrt das subjektive Princip des freien Werks aus diesem in sich zurück, und zwar als die ihres Werks schlechthin bewusst gewordene Subjektivität. Die Begeisterung ist das Selbstzeugniss der subjektiven Freiheit über ihre eigene Werkmacht, zugleich aber auch die immanente Befreundung mit sich selbst wegen ihrer inneren Werkthat. Dadurch, dass die Subjektivität in der Begeisterung das positive Selbstbewusstseyn ihrer Werkmacht und Werkthat erlangt hat, wird sie desselben auch als ihres Selbstobjektes mächtig und bestimmt sich hiermit zur Produktion.

c) Die Produktion.

Indem die Subjektivität sich durch die Erfindung und Begeisterung als die Selbstmächtige Werkfreiheit für sich selbst bethätiget, setzt sie zugleich die Nothwendigkeit, die abstrakte Innerlichkeit als eine äusserliche Wirklichkeit zu vollziehen. Denn ohne diesen bestimmten Bezug des Innenwerks auf seine mögliche Aeusserlichkeit würde die subjektive Freiheit an ihm nicht die objektive Thatsache ihrer bildenden Selbstmacht haben, also ihrer wahren Identität mit der konkreten Wirklichkeit oder ihrer formellen Wesenheit nicht gewiss seyn. Erst dadurch, dass sie die Idealität ihrer Bildung in die Realität objektiver Gegebenheit übersetzt, erweiset sie ihre Einheit mit dieser. Hierin nun beruhet die Bedeutung der künstlerischen Produktion. Sie ist die subjektiv-bildende Phantasie, insofern sie in der realen Objektivität den Aus-

druck ihrer innern Konstruktion nimmt, oder sich in der konkreten Aeusserlichkeit als das seine innere Werkbestimmtheit selbstdarstellende Princip offenbart. Die Kunstproduktion ist somit die Selbstäusserung der subjektiven Werkfreiheit; oder die freie Vermittelung der inneren Werkanschauung zur objektiv-äusserlichen Wirklichkeit. Die Kunstproduktion bezeichnet somit den Uebergang der subjektiven Kunst in die objektive, wodurch die innerliche Abstraktion (die subjektive Idee) ihre reale Bestimmtheit erhält.

ZWEITER ABSCHNITT.

Die objektive Kunst.

Die Kunst ist die freie selbstvermittelte Identität der abstrakten Idee und ihrer äusserlichen oder sinnlich-konkreten Wirklichkeit. Sie muss also diese sinnliche Unmittelbarkeit als eine Selbstbestimmtheit der Idee darstellen, oder diese selbst als eine konkrete Formexistenz hervorbilden. Es gehört daher zur Aufgabe der Kunstwissenschaft, auch diese Seite der Kunst nach ihrer eigenthümlichen Bedeutung an und für sich aufzuweisen.

Die objektive Kunst im Allgemeinen muss den vorangehenden Bemerkungen gemäss in dem Systeme derjenigen gegebenen existenziellen Verhältnisse erkannt werden, welche zur konkreten Formbestimmtheit wesentlich gehören. Diese Kunstobjektivität beginnt natürlich mit dem nächsten Substrate der Form, bezieht sich dann auf die Formverhältnisse selbst und beschliesst

sich mit den in der gegenständlichen Wirklichkeit gegebenen Vermittelungsmomenten der Form. Oder die objektive Kunst betrifft *a*) den Stoff, *b*) die Gestalt, *c*) die Technik.

a) Den Kunststoff.

Die Kunst ist nur insofern subjektiv schaffend, als sie die Freiheit der Idee in der Unmittelbarkeit des Gegebenen existent macht, oder in konkreter Formbestimmtheit zur Anschauung bringt. Das Gegebene rein als solches ist somit die nächste Bedingung der Kunstwirklichkeit. Noch ganz in dieser unmittelbaren Beziehung zur freien Idealbestimmung bildet die reine Gegebenheit den Kunststoff.

Der Kunststoff tritt aber eben wegen jener unmittelbaren Beziehung zur Kunstbestimmung aus seiner absoluten Gleichgültigkeit gegen die Kunst selbst heraus; er wird als Stoff auf die freie Bildung bezogen, mithin als ideal bildbar bestimmt und geht so in das Bereich der Kunst selbst über. Hiermit bezeichnet er in dieser Unmittelbarkeit der Beziehung, worin er als solcher noch unverändert bleibt, den reinen Anfang der Objektivität der Kunst.

Indem nun die Kunst in dem Stoffe sich ihre Objektiv-Möglichkeit giebt und ihn so zum wesentlichen Momente ihrer selbst macht, so ergiebt sich leicht, dass sie sofort ihre Allgemeinheit als Bestimmung an demselben setzen müsse. Dieses geschieht, indem sie die Idee (das Resultat der Erfindung), auf deren Darbildung es ankommt, mit ihm thetisch identificirt, d. h. ihre subjektive Freiheit an ihm als eine objektive Wirklichkeit und Unmittelbarkeit darstellt. Dieser Uebergang der Idee in die objektive Unmittelbarkeit hat seinen Ausdruck in der Wahl des Stoffs. Nicht jede Ob-

jektivität aber passt für jede Idee. Für die wahr Kunst muss vielmehr vorausgesetzt werden, da ihre Idee, hinsichtlich einer bestimmten Kunsttha schon eine an sich bestimmte sey, somit auc das ursprüngliche Verhältniss zu der ihr entspre chenden konkreten Wirklichkeit in sich als Bestim mung enthalte. Oder jeder wahrhafte Gedanke hat sein eigenes, nothwendiges objektiv-gegebenes Kor relat. Die Wahl des Stoffs stellt nur jenes Ver hältniss heraus, oder sie bezeichnet nur jenes Ele ment als ein für den Gedanken gegebenes, sie affir mirt die konkrete Objektivwirklichkeit als die der Idee eigenthümliche, als identisch mit dieser, wo durch eben jene Wirklichkeit allererst zum Kunst stoffe wird. Es ist daher falsch, wenn oft behaup tet wird, das wahre Genie könne jeden Stoff in die Kunst erheben; nur so viel kann gesagt werden, dass es auf die geniale Macht ankommt, sofort die Idee und das objektive Wirklichkeitsmoment in dem ursprünglichen Identitätsverhältnisse zu erfas sen, oder vielmehr die innern ursprünglichen Be züge zu erschauen. Das Genie wird daher aller dings oft einen Stoff zum Kunststoffe nehmen kön nen, welcher dem gewöhnlichen Talente durchaus unzugänglich bleibt, weil dieses die mögliche im manente Korrelation nicht zu erfassen und somit auch nicht zu bestimmen vermag. Die Wahl des Stoffs giebt indess dem Werke die Basis seiner ob jektiven, gleichsam natürlichen Wahrheit.

b) Die Gestalt.

In dem Stoffe setzt die Kunst ihren objektiv-thetischen Anfang; die Idee hat in ihm ihre reale Thesis. Die Entwickelung nun dieser realen Thesis zu ihrer besondern Bestimmtheit ist die Ausbil dung des Stoffes zur Gestalt. Die Gestalt ge-

hört so wesentlich zur Objektivität der Kunst, als der bestimmte Organismus der Idee selbst dazu gehört. Sie ist nur die reale Objektivirung dieses ideellen Organismus. Die Gestalt muss aber zunächst dem Stoffe durchaus entsprechen, denn sie ist nur dessen konsequente Bestimmung. Sie hat sich also an alle diejenigen Verhältnisse und Beziehungen zu halten, welche der Natur des Stoffes und seiner besondern Wirklichkeit eigenthümlich sind. Hiermit gewinnt sie ihre Wahrheit. So wie indess der Kunststoff nicht mehr bloser Naturstoff ist, sondern bereits die Freiheit der Idee in sich gesetzt enthält; so wird auch die Kunstgestalt nicht reine Naturgestalt seyn, sondern die Naturgestalt mit der Bestimmtheit der freien Allgemeinheit. Die objektive Kunstgestaltung muss sich somit nicht auf Naturanschauung gründen, so wenig sie eine abstrakte Formirung seyn darf, sondern sie soll die Idee als das die Naturverhältnisse organisirende Princip zu ihrem Wesen haben. Da die wahre Idee aber nicht die abstrakt-leere Allgemeinheit ist, sondern die allgemein-konkrete Subjektivität in Beziehung auf das Objekt, also die innere Einheit des Allgemeinen und seiner konkreten Positivität; so ergiebt sich, dass die wahre Kunstidee als solche schon die konkreten Naturverhältnisse als ihre nothwendigen Bestimmungen an sich gesetzt haben muss. Die Gestaltung bringt jene Allgemein-Konkretion, d. h. das Konkrete als für die Freiheit von der Freiheit dargestellt, nur zur gegenständlichen Wirklichkeit, stellt sie in die Sphäre der äusserlich-konkreten Anschauung. Die Kunstgestalt ist daher weder ein Abbild, noch eine blose Parallele der Naturgestalt, sondern sie nimmt die Letztere nur als wesentliche Bedingung der idealen Aeusserlichkeit. Die objektive Wahrheit

der Kunstgestalt beruhet daher nicht sowohl in der Naturtreue an und für sich, als vielmehr in der möglichst vollständigen Identität der inhaltlichen Naturbestimmungen und der freien Allgemeinsetzung derselben. Dass jene Identität aber in der Darstellung eben als eine freivermittelte erscheint und angeschauet wird, ist die höhere ästhetische Bedeutung der Kunstgestalt als solcher.*)

c) Die Technik.

Die Gestalt, einfach als solche, ist die natürliche Unmittelbarkeit der Identität des Inhalts und der Form. Die Kunstgestalt muss, wie so eben angeführt worden, diese Grundbedeutung der Gestalt überhaupt zu ihrer Bestimmung haben. Die Kunstgestalt fodert daher wesentlich die formelle Naturalisirung der Idee. Hiermit wird sie technisch, d. h. sie bestimmt sich als freies Werk durch das System der natürlichen Bedingungen, im Elemente natürlicher Vermittelung. Die Technik ist die Realisirung der Gestalt, also die äusserliche Darbildung durch das Aeusserliche. Als Kunstthätigkeit muss sie sich hüten abstrakt zu seyn, d. h. das Aeusserliche blos für das Aeusserliche zu bestimmen. Wie die Gestalt den Organismus der Idee zu

*) Wie unerlässlich es daher sey, dass ein Künstler sich mit den bezüglichen Verhältnissen der gegebenen Wirklichkeit, in welche seine Idee gehört, tief und allseitig bekannt machen müsse, ist begreiflich. Dieses giebt gerade der griechischen Kunst ihre hohe Bedeutsamkeit, dass sie die reine, wohlaufgefasste Objektivität der gegebenen griechischen Wirklichkeit als konkrete Bestimmtheit der freien Allgemeinheit darstellt.

ihrem Gehalte und Leben hat, so soll die Technik das Leben der Gestalt äusserlich fixiren.

Damit aber die Technik diese Kunstbedeutung erhalte, muss sie gleich bei der Wahl des Stoffes mit sich anfangen, d. h. der Stoff muss gleich bei seinem Gesetztwerden unter das System der Mittel treten, wodurch er seiner idealen Weitergestaltung fähig ist. So würde eine dramatische Handlung nicht unter das System plastischer Mittel, eine rein psychologische Charakteristik nicht wohl unter das System malerischer Mittel gestellt werden können. Denn die wahren Mittel sind identisch mit dem Zwecke und ruhen wie dieser in der Natur der Sache selbst, auf welche es ankommt.

Aus diesem Letztern folgt gleich das Weitere, dass die Kunsttechnik konsequent seyn müsse, d. h. dass sie mit der natürlichen Fortgestaltung des Stoffs in sich zusammenhängend fortzuschreiten habe. Denn in der Gestaltung entwickelt der Stoff seine Natur, vollzieht die Sache ihren Zweck aus sich, aus ihrem Standpunkte. Die objektive Vermittelung ist daher ihrerseits nur eine mit jener Zweckentfaltung parallel fortgehende Anwendung der mit diesem identischen Mittel. — Diese Konsequenz der Kunsttechnik schliesst die Immanenz derselben wesentlich ein. Wie nun aber bereits kurz zuvor angedeutet worden ist, besteht die technische Immanenz darin, dass die systematische Vermittelung des Stoffes zur Gestalt mit der innern Wahrheit der Gestaltung eins sey, oder sich als deren eigene innere Nothwendigkeit bethätige, das Leben der Gestalt äusserlich fixire. Der technischen Immanenz widerspricht deshalb die abstrakte Technik oder die technische Abstraktion, d. h. das Fürsichseyn der Vermittelung, gegenüber der objektiven Wahrheit der Gestalt. So dürfte wohl die

Technik am vatikan'schen Apoll, bei all ihrer Vortrefflichkeit, doch im Vergleich mit der Technik an den elgin'schen Marmorn schon mehr oder weniger abstrakt zu nennen seyn. Das Wesen der technischen Immanenz ist deshalb die abstrakt-konkrete Bestimmtheit, d. h. sie soll die Allgemeinheit der subjektiven Freiheit sich selbst bestimmen lassen zur Identität mit den natürlich gegebenen Vermittelungsmomenten und Vermittelungsverhältnissen. So ist z. B. die Farbengebung bei Titian allgemein-konkret durch ihre Wahrheit und die Freiheit, womit diese natürliche Wahrheit auf die Allgemeinheit der Idee angewendet worden ist. Sie ist natürlich wahr nicht unmittelbar durch sich, d. h. durch ihre reine Natürlichkeit, sondern sie ist natürlich wahr durch die freie Bestimmung der Kunst; und hierin liegt ihre Allgemeinheit und Konkretion zugleich, die Identität beider.

Jene abstrakt-konkrete Technik vollendet nun aber gerade nach ihrer bezeichneten Wesenheit den Begriff der objektiven Kunst in der Wirklichkeit. In ihr offenbart sich, wie das reine Wesen der Kunst zur freien Identität des Natürlichen und Geistigen, des Realen und Idealen aufsteigt. Die Technik ist gleichsam das objektive Symbol dieser innern Wesenheit. Sie führt daher von selbst aus dem Kreise der objektiven Kunst zur absoluten, wovon der nächste Abschnitt zu reden hat.*)

*) Dass die Kunst in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit oft bald das Vorwalten der subjektiven Seite, bald das der objektiven darstelle und sich somit nach beiden Hinsichten vielfach einseitig abstrakt charakterisire, ist anzuerkennen, sowie auch dieses, dass jene Abstraktionen, sowohl in verschiedenen Zeitepochen, als auch bei verschiedenen Nationen und Individuen vorkommen.

DRITTER ABSCHNITT.

Die absolute Kunst.

Die Kunst schreitet durch ihre innere Selbstnothwendigkeit in ihrem Selbstbestimmungsprocesse fort und hebt die Abstraktion des Subjektiven und Objektiven an sich selbst auf, indem sie die immanente Einheit (die Identität) beider vermittelt. Insofern dieses geschieht, erhebt sich die Kunst aus ihrer Relativität zur Absolutheit, d. h. sie vollendet sich nach ihrer Idee, oder entspricht ihrem wesenhaften Begriffe.

Die absolute Kunst hat indess wiederum in ihrem eigenen Kreise ihre besondern Momente, durch deren immanente Einheit sie sich selbst zu ihrem Begriffe vermittelt. Diese sind *a*) die Identität der Erfindung und des Stoffes, oder die Kunstschöpfung (Poesie), *b*) die Identität der Begeisterung und der Gestalt, oder das Kunstideal, *c*) die Identität der Produktion und der Technik, oder der Kunststyl.

Aus dem immanenten Einheitsverhältnisse dieser drei Momente entsteht das Kunstwerk, welches als solches nur das Resultat jener Immanenz seyn kann.

a) Die Kunstschöpfung, (Poesie).

Die Kunstschöpfung, als die Identität der Erfindung und des Stoffes, beruhet in der innern Beziehung der Idee auf den Stoff und vollzieht sich dadurch, dass die Idee, die freie subjektive Allgemeinheit, sich in dem Stoffe als konkrete Unmittel-

barkeit bestimmt, oder sich selbst als Existenz individualisirt. In der Kunstschöpfung setzt sich somit die Idee in ihrer abstrakten Subjektivität als das Princip ihrer eigenen objektiven Formirung oder Versinnlichung. Da nun dieses auch das Wesen der Poesie ist, so darf die Kunstschöpfung in ihrem eigenthümlichen Begriffe zugleich als Poesie bezeichnet werden. *)

Die Kunstschöpfung oder der eigentlich poetische Akt der Kunst begreift wiederum drei Hauptmomente in sich, welche, zu immanenter Einheit zusammengehend, den poetischen Gehalt eines Kunstwerks vollenden. Zunächst nämlich steht das Moment der Idealität des Princips hinsichtlich der Stoffbestimmung; hieran schliesst sich das Moment der Besonderung; das Dritte ist die Beziehung der Besonderung auf die Idee als ihr Princip. Oder die Kunstschöpfung bestimmt sich α) durch das Moment der Originalität, β) durch das der Specification und γ) durch das der Totalität.

α) Die Originalität.

Das Nächste im Kreise der poetischen Kunsthandlung ist dieses, dass die Allgemeinheit der Idee sich als das Princip der Stoffbestimmung erweise, oder die Beseelung des Stoffes durch die Idee. Allerdings besteht nun das Wesen der Originalität in der Neuheit, allein nicht in der Neuheit der Zeit, sondern in jener der Ewigkeit. Nur das Ewige ist das unsterbliche und das Immergrün der Zeit.

*) Der Poesie entspricht auf Seiten des Künstlers das Genie, welches der Geist ist, insofern er sich selbst als das Endwesen des Wirklichen im Wirklichen selbst findet und setzt.

In dieser Hervorstellung des Ewigen oder des wahrhaft Neuen beruhet die poetische Produktivität. Die Poesie ist mithin nothwendig produktiv. Das wahrhaft Neue, das Ewige in der Zeit, ist aber das rein ursprüngliche Verhältniss des Seyns zu sich selbst, d. h. dieses, dass das Seyn in allen seinen endlichen Bestimmungen und Positionen nur seine eigene unendliche Freiheit, sein eigenes unendliches Selbstbewusstseyn, eben seine Idee (seine ideelle Positivität) gewinnen oder vielmehr behaupten und darstellen kann. Die poetische Originalität hat somit ihre Bedeutung näher darin, dass sie die Offenbarung des ewigen immanenten Verhältnisses der Freiheit (der ideellen Unendlichkeit) in und an der Unmittelbarkeit der endlichen Gegebenheit ist, oder die Selbstanschauung der Idee in dem Scheine des Endlichen, die Selbsterfassung der Idee in ihrer nothwendigen Formwirklichkeit. In der poetischen Originalität bestimmt sich also die Idee als Formwesenheit. Die politische Originalität fodert daher ein Eingehen der Subjektivität in die Bedeutung und Bestimmtheit der objektiven Wirklichkeit des Stoffes; weshalb sie eben so sehr die subjektiv-abstrakte Willkür von sich ausschliesst, als sie die Zufälligkeit des Stoffes und seiner Beziehung auf die Subjektivität abweiset. Die ewige Bedeutung des Seyns, welches die poetische Originalität offenbar machen soll, ist ja, wie bemerkt, der ursprüngliche (überzeitliche) und immanente Parallelismus des Unendlichen und des Endlichen, oder vielmehr das ursprünglich bestimmte Verhältniss der objektiven Unmittelbarkeit zur subjektiven Freiheit. Diese Freiheit ist nur insofern Idee, als sie jenes ursprüngliche Verhältniss für sich selber setzt. Die wahre Idealität muss daher überall we-

sentlich objektive Beziehung haben; und die poetische im besondern besteht darin, dass jene Beziehung als eine konkrete Form-Wirklichkeit angeschauet wird.

β) Die Specifikation.

Die Wirklichkeit, als das in seinem Unterschiede besimmte Seyn, ist ebensowenig eine absolute Vereinzelung als es eine rein abstrakte Einheit ist. Vielmehr wird jene Vereinzelung durch die durchgängige Beziehung des Seyns auf sich selbst zum Systeme der Dinge, zum Daseyn vermittelt. Diese Vermittelung muss, früheren Betrachtungen gemäss,*) in besondern Stufen geschehen, so dass die Einheit aus dem Unterschiede der Singularitäten zu ihrer Allgemeinheit in immanentem Fortschritte aufsteigt. Diese immanente Selbstverallgemeinerung und damit Selbstverunendlichung hat aber den Unterschied selbst zu ihrer ewigen Bedingung und kann diesen nur relativ aufheben, nicht rein an sich negiren. Oder die Allgemeinheit im Unterschiede ist das Wesen des Daseyns. Der Unterschied nun, als die nothwendige Bestimmung der Stufenerhebung und der Selbstverallgemeinerung des Seyns an und für sich bildet das Moment der daseynlichen Ordnung, der Weltwirklichkeit. In ihm gründet das Art- und Gattungsverhältniss der Dinge, in dessen subjektivem Setzen und Darstellen die Freiheit (die Idee) beruhet. Alles, was daher als eine reale Wahrheit ideal (frei) affirmirt und producirt werden soll, muss die Bedingung und substanzielle Bedeutung jenes Verhältnisses zu seiner Bestim-

*) S. Abtheil. I, S. 18 ff.

mung haben. Oder alle ideelle Wahrheit beruhet in der Immanenz objektiver Klassifikation.

So wie nun aber der reale Unterschied mit der Einzelheit beginnt und an diese sich knüpft, so bildet sich zugleich das Einzelne nur in Beziehung auf die Stufenallgemeinheit und deren Unterschied. Alles Einzelne hat daher auch nur seine Wahrheit in der ihm zukommenden stufenmässigen Allgemeinbestimmtheit. Die Idee muss daher auch, um zu ihrer Wahrheit zu gelangen, jenes stufenmässige Verhalten des Einzelnen nach seiner Immanenz setzen, oder Jegliches, als durch seine Art und Gattung bestimmt, affirmiren.

Die Kunst ist die Idee, in ihrem konkret-unmittelbaren Selbstscheine sichselbstdarstellend, oder die Idee, insofern sie sich als sinnlich objektive Singularität selbstbestimmt und existenzialisirt. Sie hat daher die nothwendige Bedingung, den Unterschied der Allgemeinheit an der Singularität zu setzen, oder an ihrer konkreten Unmittelbarkeit die jedesmalige Stufe und Art, durch welche sie im Systeme der Wirklichkeit als solche besteht, auszudrücken. Hierin besteht die künstlerische Specifikation, das zweite Moment der poetischen Kunsthandlung oder der Kunstschöpfung. Die (poetische) Specifikation ist somit nur die Idee, insofern sie ihre Wirklichkeit in dem Unterschiede des realen Systems der Dinge bewährt. Durch die Specifikation hebt also die Idee die abstrakte Allgemeinheit und Aeusserlichkeit an ihrer Wirklichkeitsform auf und tritt damit selbst als die Wahrheit des Wirklichen in die Wirklichkeit. Durch sie giebt die Idee dem Begriffe ihrer selbst seine objektive Realität, seine existenzielle Hypostase. Der Specifikation widerstrebt alle Generalisirung, alles willkürliche

Bilden; sie fodert **Eingehen** in die Innerlichkeit und Gesetzmässigkeit des wirklichen Daseyns, um so das Moment ihrer konkreten Erscheinung, den Punkt ihrer Identität mit der Unmittelbarkeit des sinnlichen Scheines zu finden.*) Studium der Natur, wie des Lebens, der Geschichte und der Seele, kurz gründliche Weltbetrachtung überhaupt *ist* hauptsächliche Bedingung einer möglichen künstlerischen Specifikation.

γ) Die **Totalität.**

In der künstlerischen Specifikation muss die Idee selbst als das **specifirende Princip** erscheinen, oder die Specification muss als Selbstakt der **Freiheit an sich selbst** angeschauet werden. Dadurch nun, dass in der specifischen Wirklichkeitsform die verschiedenen Beziehungen und specifischen Bestimmungen als **Selbstbeziehungsmomente** der Idee erscheinen, oder als an der Idee durch sie selbst für sich selbst gesetzt offenbar werden, entsteht die künstlerische **Totalität.** Sie ist kein äusserliches Zusammenbringen von Theilen; sie schliesst alle Zufälligkeiten aus, vermittelt das Aeusserliche zur Innerlichkeit und wird so die innere Einheit der Idee in ihren sinnlichen Objektivbestimmungen. In der Totalität hat die specifische Existenz der Idee die Wahrheit des Selbstorganismus, so zwar, dass jede Bestimmung

*) Es möchte wohl als ein Hauptmangel unserer gegenwärtigen Kunststrebung betrachtet werden dürfen, dass sich das Moment der wahren **immanenten Specifikation** zu wenig geltend macht. Folge hiervon ist Flachheit der Auffassung, Aeusserlichkeit des Effekts, Durchwirrung der Verhältnisse und Gedankenlosigkeit überhaupt, Merkmale, durch welche sich die Kunst (namentlich die Dichtkunst) jetzt leider zumeist charakterisirt.

und Beziehung als motivirt durch die Idee und als dargestellt für die Idee angeschauet wird. Sie ist das selbstgeschaffene Selbstleben der Idee, in welchem sich kein anderes Princip als das ideelle bildet, und eben darum nichts existirt, was nicht der Idee als solcher angehört. In der Kunsttotalität hat sich die Idee als Mittelpunkt ihrer eigenen konkreten Existenz, welche, als objektive Erscheinung derselben, nur ihre Peripherie ist und somit in jedem Punkte sich auf sie zurückbezieht und auf sie zurückweist. Durch die Totalität vollendet sich die Kunstschöpfung oder der eigentlich poetische Kunstakt in seiner eigenthümlichen Sphäre; denn in ihr hat sich die subjektive Idee (Erfindung) mit ihrer Stoffobjektivität zu voller Identität, zu ihrer adäquaten Wirklichkeitsform bestimmt, und die freie Selbstvermittelung dieser Identität (die wahre Idealisirung) ist gerade das Wesen der Poesie, der schaffenden Kunst.

b) Das Kunstideal.

Die Kunst ist die freie Konstruktion der wesenhaften Wirklichkeit in der Form ihrer eigenen Unmittelbarkeit, oder die Idee in ihrer sinnlich-adäquaten Selbstveranschaulichung. (Also die Konstruktion des Schönen, insofern dieses selbst die Idee ist in ihrer sinnlich-adäquaten Selbstanschauung.) Die Kunst fodert daher ein Hervortreten der zur Objektivität des individuellen Daseyns bestimmten Idee in die sinnliche Wahrnehmbarkeit, oder in das Reich der objektiven Formen. Damit dieses geschehe, muss die ideelle Totalität als solche die eigenthümliche konkrete Objektivform als ihren freien Selbstorganismus an sich selber ausbilden. Dazu gehört einerseits, dass die Idee sich in ihrer konkreten Selbstbestimmtheit als ihre ei-

gene Substanz besitze, somit in ihrem freien Werke bei sich selber sey, die Selbstgenügsamkeit und Erfüllung ihrer habe, andererseits, dass sie diese subjektive Selbsterfüllung in einer entsprechenden Objektiv-Parallele hypostasire. Jenes ist die Begeisterung, dieses die Gestalt. Beide sind aber nichts für sich oder in ihrer gegenseitigen Abstraktion. Die subjektive Lust an dem Entwurfe des Werkes muss in der objektiven Hypostase Anhalt und Wesenheit gewinnen. Oder Begeisterung und Gestalt identificiren sich und erzeugen so das Kunstideal. Dieses ist demnach die Idee, insofern sie ihre eigene Gliederung, ihre eigene konkrete Existenzialbestimmtheit als hypostasirte Objektivität an sich selber hat, oder die ideelle in ihrer unmittelbaren objektiven Selbstgleichheit sich selber gegenwärtige Totalität, die an ihr selber realisirte Idee. In dem Kunstideale ist die Inhaltlichkeit der für sich selbst objektivirten Idee zum Motive der äusserlichen Gestaltung geworden. Und gerade dieses, dass die sich selbst in der Unmittelbarkeit des Wirklichen mächtig gewordene Idee eben deswegen und nur insofern nothwendig in die Form dieser Wirklichkeit reflektirt, ist das eigentliche Moment des Kunstideals. Dasselbe kann somit erklärt werden, als die sich in ihrer sinnlich-objektiven Hypostase selbst vorbildende Idee. Das Kunstideal ist daher ebensowenig eine blose subjektive Einbildung, als eine allgemeine Abstraktion von der konkreten Gegebenheit des Wirklichen, oder eine begriffsmässige Vollkommenheit, sondern die geistigfreie Vergegenwärtigung der zu der vollen Wahrheit ihrer selbst konstruirten und vollendeten Wirklichkeit. Es ist das ausgewirkte (als Werk fertige) Vorbild der äusserlich-sinn-

lichen Existenz des Werks, also dieses selbst in seiner innerlich-sinnlichen Formbestimmtheit. Das Kunstideal ist die poetische Schöpfung, insofern sie sich für die äusserliche Weltdarstellung typisirt, der Geist insofern er in der objektiven Sinnlichkeitsform bei sich ist oder sein anderes Ich als seine eigene Konkretion in sich festhält.

Das Kunstideal hat wiederum seine besondern eigenthümlichen Momente, welche sich bezeichnen lassen α) als Individualität, β) als Einheit, γ) als Selbstzweckmässigkeit.

β) Die Individualität.

Das Kunstideal ist die Identität der Begeisterung und der Gestalt, oder das Geistige, insofern es als die freie Macht das Sinnliche von sich aus für sich organisirt. Das Ideal fodert daher vor Allem die singuläre Naturbestimmtheit, indem ohne diese keine objektiv-sinnliche Formalität möglich ist. Weil aber ferner die Idee in ihrer konkreten Totalität die innere Allgemeinheit in der äusserlich-natürlichen Vielheit ist; so muss jene singuläre Naturbestimmtheit auch als durch diese ideelle Innen-Allgemeinheit bedingt und motivirt erscheinen. Hiermit entsteht die eigentliche Kunstindividualität, welche die ideelle Totalität ist, insofern sie die natürliche Singularbestimmtheit als ihre selbsteigene Existenzform auf sich bezieht. In der Kunstindividualität tritt somit das Resultat der Kunstschöpfung, die ganze poetische Conception, in die organische Selbstobjektivität, welche ihr nach dem Verhältnisse der Idee zur sinnlich-konkreten Wirklichkeit zukommt. Sowie daher die Poesie selbst alle subjektive Willkür ausschliesst und den Geist als die Freiheit des Seyns in der gegebenen Wirklichkeitsform kon-

struirt; so muss auch die Individualität, welche jene Konstruktion als eine an und für sich bestimmte darstellt, die objektive Wahrheit natürlicher Existenz an sich tragen. Ueber die blose Naturindividualität erhebt sie sich dadurch, dass sie eben die Beziehung der Idee auf die Naturexistenz, oder die Idee als das innere Bestimmungs-Prinzip der Individualisation offenbart.

β) Die Einheit.

Das Kunstideal, als vermittelte Identität der Begeisterung und der Gestalt, muss das durchgängige Bestimmtseyn der Letztern von der Ersteren enthalten, oder es muss die ideelle Weltanschauung nach ihrer Totalität in der Individualität konkrescirt existiren. Die Einheit fodert daher, dass die in der Selbstentwickelung zu ihrer vollen Selbstbestimmtheit gelangte Idee auch in der objektiven Individualisirung, in ihrer organischen Existenzform, ihre reine Selbstgleichheit, ihre selbstentwickelte Vollkommenheit, sinnlich anschaue. Darin, dass die Idee in der individuellen Erscheinungsform nur sich selbst objektiv macht, nur sich selbst zur Selbstanschauung bringt und nichts mehr und nichts weniger als sich selbst und ihre Selbstgleichheit in der Gestalt realisirt, besteht die Kunstwahrheit (poetische Wahrheit). Diese verhält sich zur natürlichen nicht äusserlich, beide verbinden sich nicht zu einem dritten; sondern die Kunstwahrheit nimmt die natürliche als ein immanentes Bestimmungsmoment ihrer selbst. Sie hat sie als eine Eigenschaft, welche sie selbst zu der ihrigen gemacht hat. Die Naturwahrheit ist daher in der Kunstwahrheit ideell bestimmt und eben damit in

ihrer reinen natürlichen Selbstständigkeit aufgehoben.

Zur Kunsteinheit, welche das Wesen der Kunstwahrheit enthält, gehören hauptsächlich zwei Punkte, nämlich erstens die innere Konsequenz, oder die immanente Selbstbeziehung der Gestaltmomente aufeinander und auf die Totalität der entwickelten Idee, zweitens die vorzugsweise sogenannte Objektivität. Diese beruhet darin, dass in dem Ideale der ganze mögliche Gehalt der Idee nach ihrem substanziellen Verhältnisse zur Wirklichkeit entwickelt und zur organischen Bestimtheit hervorgebildet sey. Die wahre Kunstobjektivität ist daher weder die blose Aeusserlichkeit der vorhandenen, gegebenen Wirklichkeitsform, noch die abstrakt festgehaltene Stoffartigkeit des Gegenstandes, sondern die ewige vernünftige Wesenheit eines Wirklichen, in der Bestimmtheit und Gesetzmässigkeit individueller Gestaltung deutlich und vollständig entfaltet und als diese seine Selbstwirklichkeit an sich selbst rein ausgeglichen und abgeschlossen.

γ) Selbstzweckmässigkeit.

Indem in dem Kunstideale nur die Idee als solche das formbestimmende Princip ist, welches, objektiv bildend, nur sich bildet und zur sinnlichen Realität vermittelt, bezieht die Idee sich nur auf ihre Existenz, nur darauf, dass sie als das ewige Wesen, wofür die sinnliche Welt da ist, in dieser selbst für sich erscheine. Oder, wie bemerkt, die Idee hat in dem Kunstideale nur ihre Selbstanschaubarkeit für sich hypostasirt. Der Zweck der Kunst, und hier zunächst des Ideals, ist dem-

nach die reine existenzielle Selbstanschauung der Idee. Andere Bezüge schliesst das Ideal von sich aus, oder nimmt sie nur als Momente, als Stoffverhältnisse der reinen selbstanschaulichen Existenz der Idee. In dem Kunstideale hat die Idee nur die Lust an ihrer eigenen Anschauung, an ihrer Selbsterscheinung. Hiermit wird also das Kunstideal sich Selbstzweck; denn es bezieht sich nicht auf irgend eine abstrakte, auf eine ausser ihm gesetzte Idee, sondern es ist diese selbst, es ist die sich selbst darstellende Idee. Oder Darstellung und Idee sind im Ideale dasselbe, wie in unserer Leiblichkeit das Lebensprincip und das organische Leben. Hierin beruhet die absolute Selbstzweckmässigkeit des Ideals, also auch der ganzen Kunst und des Kunstwerks.*)

c) Der Kunststyl.

Im Kunstideale hat die Kunst ihre Absolutheit als freie Innenselbstanschauung ausgebildet,

*) Nach Obigem erledigen sich die vielbesprochenen Fragen, ob die Kunst belehren, ob sie sittliche und andere Beispiele aufstellen, ob sie auf Zeitzwecke und Zeitverhältnisse sich einlassen soll u. s. w., von selbst. Sie lässt sich auf nichts ein, als auf sich selbst. Aber indem sie sich nur auf sich einlässt, wird sie alle dergleichen Momente auf sich beziehen können, allein nur für sich selbst, nicht für die abstrakte Partikularität jener Momente selbst. Jedes Kunstwerk ist die Idee, insofern sie sich in einer bestimmten Existenzsphäre als der Zweck und damit als das eigentliche Princip derselben in der bezüglichen eigenthümlichen Existenzform darstellt und anschauet. Ein Kunstwerk ist somit die freie Konstruktion einer bestimmten Existenzform für die Freiheit. Es wird daher Alles auf sich zu beziehen haben, was zur existenziellen Bestimmtheit einer gegebenen Sphäre gehört, aber es bezieht dieses Alles auf sich, damit sich die Idee darin als eigentlicher letzter Grund dieser Existenzialität sich selbst vergegenwärtige.

oder im Kunstideale ist die objektive Selbstanschauung der Idee noch im Elemente der Phantasie gegeben und festgehalten. Die Gestalt der Idee ist noch im Geiste und schlechthin bei ihm, sie bleibt bei aller typischen Objektivität doch noch auf dem Gebiete subjektiver Selbsterscheinung. Die Idee hat aber ihre wahre, volle Wirklichkeit, die volle Gegenwart ihres Begriffes nur in dem objektiven Vollzuge, in der rein objektiven That, darin, dass ihre Innerlichkeit als reale Aeusserlichkeit existirt. Die wahre reelle Selbstanschauung erlangt somit die Idee erst dadurch, dass sie ihre innere Individualität selbst zur Aeusserlichkeit bringt, also die singulär-subjektive Selbstanschaulichkeit in die objektive Weltanschaulichkeit übersetzt und als anschaubar für alle andern Singular-Subjektivitäten darbildet. Hierin beruhet im Allgemeinen das Wesen des Kunststyls. Durch ihn wird das innere Kunstwerk ein äusseres, die Produktion identificirt sich mit der Technik, oder im Kunststyle producirt sich der Selbstorganismus der Idee als äusserliches Sinnenwesen. Näher bestimmt, ist der Kunststyl die freie Objektivbildung des Ideals, die eigentliche künstlerische Darbildung oder Darstellung. Der Kunststyl muss deshalb das ganze Innenkunstwerk in objektiver sinnlicher Vermittelung, in technischer Bestimmtheit, reproduciren. Er ist in der That reproduktiv-produktiv und darf daher nicht abstrakt zum Kunstideale gebracht werden, sondern ist dieses selbst in seinem kontinuirlichen Uebergange in die sinnliche Aeusserlichkeit. Die Kunstidealität und die sinnliche Formalität stehen in ursprünglicher (in dem Systeme des Daseyns begründeter) Immanenz. Der Kunststyl soll diese Immanenz als eine frei

gefasste frei darstellen. Der Kunststyl, als Selbstveräusserlichung des Kunstideals, ist daher weder ein rein subjektiver Ausdruck, d. h. eine blose Aeusserung der subjektiv-persönlichen Eigenthümlichkeit, noch eine blose Hingebung an den Stoff und das stoffartige Mittel, das reine Sichfügen in die natürliche Materialität der technischen Momente. Er muss vielmehr auch diese materiellen Bedingungen und Stoffbestimmungen als Selbstbestimmungsmomente der Freiheit nehmen und sie als solche ihrer absoluten Aeusserlichkeit entheben und zu innerlichen Bestimmungen des Kunstwerks machen. Der Kunststyl ist daher gleich weit entfernt von abstrakter Manier wie von roher Natürlichkeit, obwohl er ebensosehr die Manier (die individuell-persönliche Darstellung), als auch die Kraft des Natürlichen zu seinen Momenten bestimmen kann.

Der Kunststyl hat nun folgende wesenhafte Momente seines Begriffes, durch welche er stufenweise diesen Begriff selbst in seiner vollen Wahrheit vollzieht, nämlich α) die natürliche Formobjektivität an und für sich, die (gegen die Substanz, den Gehalt des Ideals) abstrakte Formalität oder die Richtigkeit (Korrektheit), β) die ideell-substanzielle Allgemeinheit in der natürlichen Formal-Objektivität oder den Ausdruck, γ) die Ausgleichung der Richtigkeit und des Ausdrucks zur Formwesenheit oder die (Kunst-) Schönheit.

α) Die Richtigkeit.

Der Kunststyl ist das Kunstideal in seiner Selbstveräusserlichung oder Selbstversinnlichung. Das Nächste ist somit die, obwohl in

Beziehung auf das Ideal bestimmte, aber doch noch abstrakt an ihr selbst sich entsprechende, in ihren eigenen Bestimmungen sich selbst gleiche äusserlich-natürliche Formalität, worin die Richtigkeit des Stoffs besteht. Zu dieser abstrakt-formellen Selbstgleichheit, die sich als solche noch nicht auf den Gehalt des Ideals einlässt, gehört aber zweierlei und zwar 1) die gleichsam materiell-elementarische Angemessenheit, d. h. dieses, dass die technischen Formmomente in ihrem Fürsichseyn nach dem Bezuge des Kunstideals auf die Naturbildung zweckmässig gewählt und quantitativ wie qualitativ bestimmt werden. Es giebt hierfür eine allgemeine und besondere Rücksicht, insofern nämlich einmal der Gesichtspunkt des fraglichen Ideals überhaupt bedingend erscheint, z. B. dass die äusserlichen Darstellungsmittel an und für sich geeignet sind, das Ideal in seiner eigenthümlichen Sphäre darzubilden, dann insofern die geeigneten Mittel auch an sich selbst gehörig, nach ihrer Eigenthümlichkeit, Natur und Gesetzmässigkeit bestimmt werden, z. B. dass die Sprache an und für sich korrekt sey, die Farben oder Töne nach ihrem Charakter und ihren sonstigen Bedingungen behandelt werden. 2) Ferner gehört zu der stylistischen Richtigkeit die formative (kompositive) Angemessenheit, d. h. dieses, dass die materiell-elementarischen Darstellungsmittel nach Massgabe des idealen Standpunkts, worauf es ankommt, zu der an ihnen selbst möglichen Gegenseitigkeit und Totalität vermittelt werden. Die kompositive Angemessenheit ist theils quantitativ, theils qualitativ. Die quantitative Angemessenheit beruhet in der Einheit der formellen Massbestimmungen als solcher und offenbart sich hauptsächlich in der Regelmässig-

keit und dem Ebenmasse. Jene besteht in der Unterordnung des formellen Unterschiedes unter die formale Allgemeinheit, diese in der Unterordnung des formalen Unterschieds unter die Einheit des Verhältnisses. Die Symmetrie ist eine blose Art des Ebenmasses, nämlich die Gleichmässigkeit in der Anordnung der formellen Theile. Die qualitative Angemessenheit in der formalen Komposition betrifft die formelle Totalität, also die Uebereinstimmung der quantitativen Bestimmungen zu einer in ihnen selbst gelegenen immanenten Einheit. Es kommt somit hier nicht auf die Einheit des Masses an, sondern darauf, dass das Moment der Ausgleichung der formellen Unterschiede, gleichsam die Bewegung zu ihrer Einheit, als nächster Zweck der formalen Bildung gesetzt wird. Hierin besteht vorzugsweise die Harmonie. In der Harmonie erhält die abstrakte Formalität des Styls ihre an ihr selbst mögliche Vollkommenheit; denn in ihr treiben sich die Unterschiede selbst zu ihrer Einheit, sowie sie sich aus ihr entwickeln, oder die Unterschiede der formellen Momente motiviren sich zur Identität und haben diese als Resultat. Daher charakterisirt sich auch, wie bemerkt, die Harmonie durch Bewegung. Sie ist die Einheit der Bewegung des Ganzen in dem Unterschiede der partikulären Bewegungsmomente. In den Kunstsphären, wo die Bewegung als solche zugleich technisches Mittel der Darstellung ist, wie z. B. in der Musik, im Tanze, der Mimik und sprachlichen Kunst, ist deshalb die Harmonie vorzugsweise eine höhere formelle Eigenschaft des Styls. Allein sie hat ihre Bedeutung auch in den übrigen Künsten, insofern hier immer ein Analogon der Bewegung möglich ist, wie z. B. in der Malerei und Skulptur; und je be-

stimmter hier jene Analogie hervortritt, desto vollkommener wird die formelle Stylistik. Die Harmonie offenbart sich hier in der ruhenden Bewegung, ihr Element ist der Schein der Bewegung in der Ruhe. Zur qualitativ-formativen Angemessenheit gehört auch noch die Reinheit, welche besonders die Angemessenheit des Gebrauchs der technischen Mittel betrifft, sowie deren Gleichartigkeit und gleichartige Anwendung nach Massgabe des specifischen Standpunkts des Kunstideales selbst.

β) Der Ausdruck.

Das Kunstideal kann seine Selbstveräusserlichung, seine Selbstversinnlichung nicht wahrhaft vollziehen, ohne dass es seinen frei gebildeten Gehalt (seine ideell-substanzielle Bestimmtheit) in der sinnlich- oder natürlichbestimmten Form darstellt, also in dieser sein inneres Leben offenbart. Hiermit nimmt der Styl das Moment des Ausdruks an, welcher an und für sich nur noch der formelle Schein der idealen Substanz oder des ideellen Gehalts ist. In der Bestimmtheit des Ausdrucks lässt sich aber der Styl auf diesen Gehalt ein, er wird durch ihn bestimmt. Die abstrakte Formalität wird zur konkreten Lebensform der im Ideale entfalteten Idee. Der stylistische Ausdruck hat seinerseits wieder besondere Stufenmomente. Zunächst ist er Naturausdruck, d. h. er giebt den ideellen Schein als eine natürliche Wahrheit, er lässt das substanzielle Verhältniss des Ideals zur formellen Aeusserlichkeit als eine rein individuelle Beziehung, als ein natürlich unbefangenes Durchscheinen zur Anschauung kommen.*)

*) Hierhin gehört unter Anderm auch das Beobachten la-

In dem weiteren künstlerischen Fortschritte vermittelt er aber eben auf dem Grunde jener natürlichen Wahrheit die Erscheinung der freien Allgemeinheit des idealen Gehalts, womit die stylistische Charakteristik entsteht, welche die höhere Stufe des Ausdrucks ist. Diese hat demnach die natürliche Wahrheit zu ihrem nothwendigen Momente, aber nicht mehr als selbstständige Unmittelbarkeit, sondern aufgehoben durch die Allgemeinheit des freien Gedankens. Die Charakteristik besteht daher ganz eigentlich darin, dass der substanzielle Gehalt als ein geistig gebildeter in der Formalbestimmtheit erscheine, oder dass diese als Schein geistiger Innigkeit gelte, wodurch die künstlerische Charakteristik sich über den Ausdruck einfacher Lebensinnigkeit erhebt. Daher muss der Styl auf dieser Stufe alle rein natürlichen Nebenmomente, welche den Schein von der Geistigkeit nur ablenken können, alle Kleinlichkeiten (*argutio*), wodurch sich der Schein des Geistigen nicht wesentlich bestimmen kann; kurz alle mehr oder minder rein individuell - zufälligen Naturbezeichnungen, welche zur Anschauungsmöglichkeit der Idee nicht gehören, zurückweisen. (Wie z. B. oft niederländische Maler die kleinsten Naturmerkmale darstellen, oder manche Dichter, wie Voss, die einzelsten Individualbezüge als das Substanzielle selbst aussprechen.)*)

---

kaler, zeitlicher und Sittenverhältnisse, welches aber oft zuweitgetrieben wird, wodurch alsdann der Naturausdruck sich zum Wesen macht.

*) Hierhin gehört z. B. auch das ängstliche Beobachten der Zeit; weshalb man oft dem Shakspear Anachronismen übel nimmt, die entweder gar nichts mit der Wahrheit des Idealen gemein haben, oder oft selbst aus idealen Motiven ge-

Von der Charakteristik erhebt sich der Kunststyl zu seiner höchsten Stufe, welche die Schönheit ist.

7) Die Schönheit.

Der Kunststyl ist weder blos abstrakte Form, noch hat er seine wesentliche Bedeutung in dem an und für sich vermittelten Ausdrucke. *) In ihm muss vielmehr das reine und volle Kunstideal sich selbst äusserlich werden, oder sich als seine eigene objektive Weltsinnlichkeit haben. In dem Kunststyle producirt sich, wie bereits oben bemerkt worden, die ideale Innenkonstruktion nach und in ihrer ursprünglichen (wesenhaften) Immanenz mit der objektiven Sinnenform. Die Phantasie setzt in ihm ihre freie Selbstbestimmtheit als eine existenzielle Objektivität.

Der Kunststyl muss somit jene beiden Momente als Abstraktionen an sich selbst aufheben und sie zu blosen Momenten seiner Absolutheit

---

braucht werden. Weiter gehört dahin das in theatralischer Hinsicht jetzt soweitgetriebene Streben nach dem rein historischen Kostüme, nach detaillirtem Parallelismus der Dekorationen u. s. w., wodurch die Darstellung der Idee oft mehr gehindert als gefördert wird.

*) Die Kunst wird in ihrem historischen Entwickelungsgange bald vorzugsweise nur in der abstrakten Formalität stehen bleiben, bald auch blos bis zum Ausdrucke sich erheben, und auch hier wieder sich oft dem natürlichen Ausdrucke näher halten, oft auch in die höhere Charakteristik übergehen. Nicht überall erreicht sie die Schönheit, obwohl sie als Kunst überall darnach strebt. Hierauf beruhen zum Theil die eigenthümlichen Erscheinungsweisen der Kunst in der Geschichte, sowie ihre verschiedenen historischen Zustände. Die wahre Kunstgeschichte wird diesen Unterschied nicht abstrakt festhalten, sondern die Methode der Selbstentfaltung der Kunstidee darin zu erkennen suchen.

machen, somit sie als innerlich einheitliche Selbstbestimmungen nehmen. Insofern nun die ideale Innerlichkeit die äusserliche Form als ihre objektive Selbstheit setzt, also die Aeusserlichkeit verinnerlicht, indem sie sich selbst in ihr veräusserlicht und sich hiermit als die Identität der abstrakten Formalität und des idealen Ausdrucks realisirt, entsteht der absolute Kunststyl, welcher als (Kunst-) Schönheit zu bestimmen ist. In der Schönheit ist die sinnliche Form sowohl Form als Ausdruck, aber nicht blos Form und Ausdruck für die (subjektive) Idealität, sondern die Existenz und objektive Realität der Idealität selbst. In der Schönheit findet sich keinerlei Unterschied zwischen Idee und formaler Objektivität, auch keine Beziehung zwischen beiden, sondern es existirt in ihr die reine Sinnenwirklichkeit der Idee. Daher ist die Schönheit auch die Formwesenheit, d. h. die Form ist das Wesen der Existenz selbst und hiermit hat sie ihr eigenes Wesen, ihre ewige Wesenbedeutung erlangt.

Was wahrhaft ideal seyn soll, muss auch objektiv wirklich seyn. Oder die Idee kann nur sie selbst seyn, insofern sie in der Natur, in der unmittelbaren Wirklichkeit überhaupt existirt. Allein in dieser reinen Immediat-Existenz, in der reinen Naturexistenz ist die Idee freilich nur stoffartig, somit nicht eigentlich Idee. Sie wird dieses erst, nicht indem sie sich aus der Natur entwickelt, sondern indem sie als subjektive Freiheit ihre Stoffobjektivität auf sich bezieht und diese als eine ewige Bedingung und Bestimmung ihrer Selbstwirklichkeit setzt.*) Die Kunstidealität, welche

*) Es muss hier an den Grundgedanken des ganzen Systems erinnert werden. Dieser ist darin ausgesprochen wor-

sich im Kunststyle nur zu ihrer eigenen objektiven Sinnenexistenz vermitteln will, muss sich demnach zunächst in der sinnlichen Unmittelbarkeit als solcher objektiv bestimmen, oder diese formelle Unmittelbarkeit als ein nothwendiges und ursprüngliches Moment für die freie Mittelbarkeit und Einheit auf sich beziehen und als ein Moment ihrer Formalvollendung setzen. Die sinnliche Unmittelbarkeit nun, insofern sie als einfach gege-

---

den, dass das Denken das Seyn sey, insofern nämlich dieses sich selbst an sich selbst und für sich selbst setzt und hierin eben reines Seyn, absolute Positivität, ist. Denn absolut wird das Seyn erst dadurch, dass es sich schlechthin auf sich selbst bezieht und damit frei ist. Um aber sich selbst als Subjektivität zu haben, somit um sich selbst von sich aus setzen zu können, muss es zugleich ewig objektiv seyn. Die Objektivität kommt also nicht zum Denken hinzu, noch entwickelt sie sich aus ihm oder ist irgendwie sein Resultat, ebensowenig kommt das Denken als Subjektivität des Seyns zur Objektivität oder resultirt aus dieser — vielmehr sind beide ewige Korrelate und zwar darin identisch, dass sich in beiden das Seyn vollzieht, dass im Objekte nichts existirt, was nicht im Denken und vom Denken bestimmbar ist, und umgekehrt, dass nichts (als wahr) gedacht werden kann, was nicht in der That objektive Existenz hat. Somit existirt gewissermassen das Denken in seinem objektiven Parallelismus, und dieser ist hinwiederum Inhalt und Bestimmung des Denkens, welches dadurch nur es selbst ist, dass es jene objektiven Bestimmungen als blos unmittelbar existenziale aufhebt und sie als Selbstbestimmungen seiner, somit auch des Seyns setzt. In diesem Sinne allein existirt auch das Ideale, welches der mit der Objektivität identische Gedanke oder der in seiner Realität sich gegenwärtige Begriff ist. Hieraus ergiebt sich, wie das Ideale auch das Reale sey, wie in ihm die wahre Wesenheit beruhe und mit dieser die Freiheit. Die Anwendung auf die Frage über Schönheit und den Unterschied zwischen Natur- und Kunstschönheit lässt sich hienach allein befriedigend beantworten.

bene und somit noch als rein selbstlose objektive Existenz an sich selbst ihr natürliches Stufen- und Bezugs-Verhältniss ihrem Begriffe vollständig adäquat darstellt, ist das Naturschöne. Die Naturschönheit ist somit der Begriff, insofern er sich nur noch stoffartig, mithin als seine unmittelbare Wirklichkeit konkret abgeschlossen gegenwärtig ist, also seine Subjektivität noch nicht in der Objektivität als identisch mit dieser formirt (sich noch nicht idealisirt) hat, sondern die Objektivform nur als sein sinnliches, aber nothwendiges (nicht willkürlich genommenes) Bild, gleichsam als das existirende Symbol seiner freien Idealität anschauet. In der Naturschönheit hat daher das Seyn seine formale Wesenheit noch nicht erlangt, sowie in der blosen Natur überhaupt die Wahrheit des Seyns noch nicht erreicht ist. Aber sowie die objektive Unmittelbarkeit ein nothwendiges und somit wesentliches Moment der realen Wahrheit ist, so muss auch die Kunstschönheit, oder der schöne Styl, die Naturschönheit zu einem Bestimmungsmomente ihrer Wirklichkeit haben. Sie erhebt sich aber über die Naturschönheit dadurch, dass sie die Totalität der idealen Freiheitsentfaltung in der Beziehung der natürlichen Existenzialform auf sich selbst ist. Die Kunstschönheit ist daher das Seyn, insofern es seine Wahrheit, welche die selbstvermittelte Identität der allgemeinen Subjektivität ist, in bestimmten Existenzformen darstellt; sie ist sinnlich-vollkommene Existenz der Idee als Idee.*) In der Kunst-

*) Daher hat die Kunstschönheit ihre allgemeingültige Bedeutung, und es ist ihr Wesen nicht von der reinen Zufälligkeit des individuellen Geschmacks abhängig. Dabei kann sie jedoch in den mannichfaltigsten Verhältnissen erscheinen,

schönheit ist daher alle absolute Partikularität der Form, worin sich die Naturbeschränkung kund giebt, abgestreift, und die Idee hat in ihr sich von der Naturbestimmtheit dasjenige angeeignet, was mit ihr von Anbeginn wesentlich verknüpft, was eben als reine Identität mit ihrem Inhalte bestimmbar ist. *).

Obwohl die Schönheit dem Style eigen zugehört, so ist sie durch ihn doch die letzte Selbstbestimmung der ganzen Kunst. Denn der Styl selbst ist ja die letzte Stufe in dem Kunstprocesse, der Schlussakt der absoluten Kunst. Der Styl bildet kein der Kunst äusserliches Moment, nichts, was zu ihr hinzukommt; sondern er ist sie selbst in der Vollendung ihrer Selbstvermittelung. Insofern darf man sagen, nicht, dass der Styl der Mensch (das reine Subjekt) **), sondern dass er die Kunst selbst sey. Diese geht in ihm auf, erreicht ihr volles Daseyn. Durch den Styl tritt die Kunst als Kunstwerk in die Wirklichkeit, durch ihn und mit ihm ist sie das Daseyn der Schönheit. ***).

Es kommt nur darauf an, dass die freie Idealität sich in einer gegebenen Form sinnlich-selbstgleich darstellen könne.

*) So z. B. hat Shakspear in Romeo und Julie die Idee der Liebe in kunstschöner Wirklichkeit dargestellt, aber bei aller Natur doch das abgestreift, was in einer historisch-gegebenen sentimentalen Liebesgeschichte als beschränkende und rein partikuläre Bestimmungen vorkommen kann. In Romeo und Julie ist die Liebe überhaupt für sich, in ihrer Idealität realisirt. Darum ist sie die Liebeswirklichkeit, in welcher alle Liebe sich selbst findet, anschauet und liebt.

**) Nach Buffon (in der *hist. naturelle*) *le style c'est l'homme.*

***) Es ergiebt sich, wie Eingangs die Kunst als Konstruktion des Schönen bezeichnet werden konnte. Denn

VIERTER ABSCHNITT.

Die wirkliche Kunst.

Mit der absoluten Kunst vollendet die Kunst sich in ihrem Selbstprocesse nach ihrem wesenhaften Begriffe an und für sich; sie gelangt damit zu ihrem Daseyn überhaupt. Das Daseyn hat aber die wesentliche Bedeutung, dass es die Allgemeinheit in dem immanenten Unterschiede der Dinge darstellt und nur in dem Stufenverhältnisse dieser Immanenz selbst seine Totalität und damit seine absolute Positivität, seine volle Wirklichkeit besitzt. Was somit als ein Allgemeines seine wirkliche Wahrheit erhalten will, muss das daseyn-liche Gesetz (die Ordnung des Daseyns) an sich darstellen, also sowie einen Unterschied der immanenten Stufen, so auch einen Unterschied bestimmter Partikularitäten entwickeln. Dadurch nun, dass das Stufenverhältniss alle bezüglichen Partikularitäten durchzieht, entsteht im Kreise einer zu realisirenden Allgemeinheit die Totalität ihres eigenthümlichen Daseyns, ihre eigentliche begriffsmässige Wirklichkeit.

Die Kunst, deren Begriffs-Process bisher nur dargelegt worden ist, muss nun auch unter den Bedingungen sinnlich-objektiver Realität aufge-

---

damit die Schönheit, als höchstes Moment des Stoffs, erreicht werde, muss der ganze Kunstprocess sich entwickeln und beschliessen. Sie ist eben darum das Wesen der Kunst, weil sie das Resultat ihrer eigenen Selbstvermittelung ist. Die Schönheit des Styls ist die Offenbarung der Kunstfülle; der abstrakte Styl kann nie wahrhaft schön seyn.

wiesen oder ihr allgemeiner Begriffsprocess muss in dem Processe daseynlicher Bestimmtheit zu einer historischen Gegebenheit und einer Weltgegenwart konstruirt werden. In dieser historisch-existenziellen Realität besteht die Bedeutung der wirklichen Kunst.

Die Verwirklichung der Kunst bietet nun dem Vorhergehenden gemäss zwei Seiten, nämlich die des Stufenverhältnisses an ihr selbst und die des specifischen Unterschiedes. Jene erste Seite manifestirt sich in der Kunstmetamorphose, die andere in der Kunstklassifikation. Durch das Ineinandergreifen beider Seiten, oder vielmehr dadurch, dass alle Kunstarten sich durch alle Stufen der Kunstmetamorphose hindurchführen, entsteht das volle Reich der Kunstwirklichkeit, die Totalwirklichkeit der Kunst, die eigentliche Kunstwelt.

A.

Die Kunstmetamorphose.

Die Kunst hat nicht schlechthin oder rein unmittelbar ihre volle, begriffsmässige Wirklichkeit, vielmehr wird sie erst dadurch wirklich, dass sie sich nach den an ihr möglichen Stufen objektiv-real bestimmt, also die in ihr selbst begründete Metamorphose an sich selbst darstellt, die an ihr möglichen Formen entwickelt.

Princip und Motive des Fortschrittes der Kunstmetamorphose oder des Unterschiedes der Kunstformen liegen somit in dem Begriffe der Kunst selbst. Die Kunst hat aber die Bedeutung, dass sie die Idee ist in der adäquaten konkret-formellen Selbstanschauung, oder die existenzielle Selbstindividualisirung der Idee, die Vermittelung

der Formwesenheit. Es wird somit das Princip des Stufenunterschiedes in der Kunstmetamorphose, also auch der verschiedenen Kunstformen, in der Art zu suchen seyn, wie die Idee sich zur objektiven Selbstgestaltung bestimmt. Das Erste ist, dass sie sich als die Naturform selbst setzt, das Zweite, dass sie sich in ihrer subjektiv-abstrakten Bestimmtheit an der Naturform veranschaulicht, das Dritte ist, dass sie die Naturform zu ihrer reinen eigenen Selbstform, zu ihrem sinnlich-objektiven Selbstorganismus immanent konstruirt und eben in dieser immanenten Konstruktion sich als ihre freie Selbstindividualität darstellt und anschauet. Diesemnach ist eine dreifache Kategorie der Kunstmetamorphose, oder eine dreifache Kunstform zu unterscheiden, nämlich *a*) die konkrete (descriptive, nachbildende) Kunst, *b*) die abstrakte (die ikonische) Kunst, *c*) die abstrakt-konkrete (klassische) Kunst.*)

a) Die konkrete Kunst.

(Descriptive, nachbildende Kunst.)

Da die Kunst die Idealisirung der Wirklichkeit an ihr selbst oder in ihrer eigenen Form ist (Darstellung der Formwesenheit), so wird begreiflich, wie sie in ihrer sinnlich-objektiven Konstruktion zunächst die Idee als die unmittelbare Form, als Naturform selbst setzt; denn ohne diese natür-

*) Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, dass die untern Formen in den obern als Momente vorkommen, und dass auf der Stufe der klassischen Kunst selbst die der konkreten und ikonischen in einer gegebenen Kunstepoche noch oft mit zur Erscheinung kommen können.

liche Unmittelbarkeit ihrer objektiven Sinnenexistenz würde ihr der wahre Anfang ihrer sinnlichen Gegebenheit fehlen, diese mithin auch nicht zur adäquaten Ideal-Bestimmtheit gelangen können. Die konkrete Kunstform manifestirt sich also darin, dass die Idee die unmittelbaren Wirklichkeitsformen nicht allgemein bestimmt, sondern sie blos als die ihrigen bezeichnet. Sie ist insofern blos rekonstruktive Selbstgestaltung. Ihre Hauptbestimmung ist die der Richtigkeit und der natürlichen Wahrheit in dieser rekonstruktiven Darstellung.

Die konkrete Kunst hat wiederum an sich selbst eigenthümliche Unterschiedsformen, die sich auf die Gradverschiedenheit beziehen, in welcher sich die Idee innerhalb der natürlichen Unmittelbarkeit der konkreten Darstellung allmälig zu ihrer Allgemeinheit erhebt oder in ihrer objektiven Naturgestalt subjektivirt. Sie ist diesemnach α) abbildend, d. h. sie rekonstruirt einfach die absolute Singularität der sinnlichen Wirklichkeit. — Sie ist β) attributiv. Diese Form besteht darin, dass die natürliche Singularform nach ihren eigenthümlichen Attributen, gleichsam nach ihrem analytischen Verhältnisse rekonstruirt wird. Hier offenbart die Idee bereits eine subjektive Selbstbewegung, indem sie sich gegen die reine Unmittelbarkeit der Form gleichsam orientirend und disponirend verhält, wenngleich noch keineswegs frei (allgemein) bestimmend. — Die konkrete Kunst ist endlich γ) imitativ (nachbildend). Die Bedeutung dieser Form liegt darin, dass die Idee die natürlich-existenzielle Unmittelbarkeit an sich selbst, d. h. hier an der Idee, rekonstruirt; mithin die natürliche Existenz bereits als Stoff und Mittel auf sich bezieht und sich

nicht mehr an sie hingegeben darstellt, sondern als sie sich gegenüber auffassend und frei für sich nehmend. Dabei bleibt jedoch die sinnliche Natürlichkeit noch in ihrer vollen selbstständigen Objektivität. In der imitativen Kunst setzt sich aber die Idee als reine Subjektivität, wenngleich noch in unbefangener natürlicher Selbstgestaltung. Der nächste Schritt aber führt zur subjektiven Abstraktion der Idee in Beziehung auf die natürliche Individualität und ihrer möglichen Selbstdarstellung an dieser; oder die konkrete Kunst geht durch die imitative Form in die Form der abstrakten Kunst über.

b) Die abstrakte Kunst.

(Die ikonische Kunst.)

In ihr hat die Idee sich als eine subjektive Selbstheit in Beziehung auf ihre objektive sinnliche Formkonstruktion. Sie setzt diese Form nicht als ihren an ihr selbst bestimmten Organismus, dessen inneres Bildungsprincip sie ist, sondern als ein Anderes, welches, wegen seines natürlichen Bezugs zu ihr, ein Mittel ihrer individuellen Wirklichkeit, ein Moment ihrer sinnlichen Selbstvergegenwärtigung seyn kann. Die ikonische Kunst ist also eine versinnlichende Individualisirung der Idee, aber noch nicht die selbstsinnliche Individualisirung, noch nicht die sinnliche Form an ihr selbst, sondern nur noch ausser ihr selbst; eine formelle Selbstveranschaulichung, nicht die reine Selbstanschauung. Sie ist abstrakt, indem sich die Idee in ihrer Subjektivität festhält und von der Immanenz ihrer und der sinnlichen Wirklichkeitsform abstrahirt. Eben wegen jenes abstrakten Verhältnisses herrscht

in der ikonischen Kunst noch die Unbestimmtheit und Unabgeschlossenheit der Form an ihr selbst. Denn die subjektivirte Idee ist noch unorganisirt, noch nicht zum Ideale ausgebildet, sie kann daher auch die sinnlichen Gegenstände noch nicht zu entwickelter Form bestimmen. Daher erklärt sich, wie in der Geschichte der Kunst gerade diese Stufe oder Form die meiste subjektive Willkür, Regellosigkeit und Abenteuerlichkeit offenbaren mag.*)

Die zweite Stufe oder Hauptform in der Kunstmetamorphose vollzieht ihren Begriff wiederum durch mehrere besondere Formbestimmungen, welche unter sich in dem Verhältnisse der Stufenentwickelung stehen. Das Stufenverhältniss des Ikonismus selbst bildet hierbei das Princip. Diesemnach ist die abstrakte oder ikonische Kunst

α) Die metaphorische Kunst.

Sie besteht darin, dass die Idee sich nach ihrer subjektiven Bestimmtheit an der blosen Aehnlichkeit eines natürlichen Korrelats sinnlich objektivirt. Hierbei ist noch wenig freie Konstruktion; das Naturobjekt wird in und nach seiner eigenen

*) Von der blos psychologischen Bedeutung des Ikonismus unterscheidet sich der Kunstikonismus dadurch, dass es bei diesem nicht auf die objektive Fixirung der Vorstellungen für das Bewusstseyn, überhaupt nicht auf die genetische Vermittelung der subjektiven Innerlichkeit durch das Aeusserliche ankommt, sondern lediglich auf die formale Konstruktion der Idee der freien Konstruktion selbst wegen, auf die ideale Lust am bilden. — Ebenso unterscheidet sich der Kunstikonismus von dem logischen, indem hier das bildliche Moment blos dem Gedanken als Gedanken dient und zugleich das Verständniss vermitteln soll, während die ikonische Kunst den Gedanken als eine individualisirte Wirklichkeit zu vergegenwärtigen sucht.

Wirklichkeit formirt, die Idee konstruirt sich an ihm, indem sie die Aehnlichkeit des Gegenstandes als die Bestimmung ihrer sinnlichen konkreten Gegenwart formirt.

β) Die symbolische Kunst.

In ihr erhebt sich die Kunst zu höherer Freiheit, indem die Idee sich nicht blos als ein Selbstabbild darbildet, sondern ihren substanziellen Gehalt in der natürlich-bezüglichen Objektivität als eine sich selbst äusserliche Existenz für ihre Selbstanschauung auszudrüken sucht. Die symbolische Kunst erweitert die formelle Konstruktionsthätigkeit der Idee, indem das natürliche Moment über seine selbstständige Wirklichkeit hinausgehoben und der ideellen Macht unterworfen wird. Die symbolische Kunstform charakterisirt sich daher auch vielfach durch ideale Anstrengung in der Bewältigung der natürlichen Objektivmomente; die Idee konstruirt in ihr mehr ihr Streben als ihre ruhige Selbstwesenheit, mehr die Bewegung ihrer Selbstmacht als die Ruhe ihres Selbstdaseyns. Auch erklärt sich, wie gerade in diesem Gebiete die Phantasterei und die subjektive Willkür der ideellen Konstruktionslust am meisten hervortreten.

γ) Die allegorische Kunst.

Sie erhebt sich dadurch über die symbolische, dass die Idee ihren substanziellen Gehalt nicht als einen schlechthin subjektiv bestimmten, sondern, als einen in seinem subjektiven Zusammenhange entwickelten an dem Zusammenhange objektiv-gegebener Existenzialmomente konstruktiv parallelisirt. Oder in der allegorischen Kunst setzt die Idee ihre substanzielle Konti-

nuität als (noch) äusserliches Princip der Formirung einer sinnlich-bezüglichen Objektiv-Kontinuität. Bei der allegorischen Kunst ist somit die Entwickelung der Idee zu berücksichtigen, welche als solche auch eine objektiv-formelle Entwickelung sucht. Diese objektiv-formelle Entwickelung ist freilich nur noch ein objektiv-paralleler Zusammenhang, auch kein selbstproducirter Organismus der Idealität. Bei der wahren Kunstallegorie muss indess sofort unterschieden werden zwischen der reinen leeren Abstraktions-Beziehung und der Wechselbeziehung der Bedeutung. Jene erste hat sich freilich vielfach (namentlich in der französischen Kunst) in diesem Gebiete geltend machen wollen, allein sie kann nicht sowohl künstlerischen (poetisch-begründeten), als vorzugsweise nur technischen Werth enthalten, während die immanente Allegorie durch ihre Sinngeltung allerdings einen hohen Kunstgrad bezeichnen mag.*)

Indem die allegorische Kunst die Idee nicht mehr in ihrer abstrakt-subjektiven Fertigkeit als Princip der objektiven sinnlichen Formation setzt, sondern bereits als zu ihrem (wenn auch noch abstrakt-subjektiven) Zusammenhange an sich entwickelt, führt sie von selbst aus diesem abstrakten Kunstgebiete überhaupt, oder aus dem ikonischen Bildungskreise in den abstrakt-konkreten, oder den klassischen hinüber.

---

*) Es bedarf hierfür nur der Erinnerung an die allegorische Dicht- und Baukunst des Mittelalters. Wie tiefsinnig ist z. B. die Allegorie im Titurel und in den grossen Münstergebäuden, wie bedeutsam im Reineke Fuchs? Auch die spanische Dichtkunst, namentlich Calderon's, enthält die trefflichsten Beweise hoher allegorischer Kunstbedeutung.

c) Die abstrakt-konkrete Kunst.

(Die klassische Kunst.)

Die Kunst vollendet ihre Metamorphose oder die Form ihrer Wirklichkeit dadurch, dass sie ihren absoluten Begriff in seiner Totalbestimmtheit objektiv individualisirt. Dieses geschieht aber, indem die Idee als in und an sich ausgebildetes Ideal, als subjektiv-objektiv bestimmter Organismus die Form natürlicher Unmittelbarkeit mit sich identificirt, oder sich selbst zur sinnlich-objektiven Selbstexistenz vermittelt. Insofern sie auf dieser Stufe die Allgemeinheit der Idee in ihrer organischen Gliederung selbst konkret bestimmt hat, und diese in ihrer Selbstbestimmtheit konkrete Innerlichkeit als sinnliche Selbstbestimmtheit, als äusserliche Selbstindividualität darstellt, kann diese höchste Kunstform auch die abstrakt-konkrete und, wegen der konstruktiven Vollendung, auch die klassische*) genannt werden.

---

*) Oft pflegt man die klassische Kunst als eine niedere Form der romantischen entgegenzustellen, indem man darunter die Kunst versteht, insofern sie sich als reine Ausgleichung der Idee und der sinnlichen Form erweiset, so dass die Idee als das Geistige nichts weiter bedeuten wolle, als die Form schlechthin nach ihrer Naturbestimmung bezeichnen könne. In der romantischen Kunst dagegen soll die Idee jene einheitliche Ausgleichung wieder aufheben, um als unendliche Geistesbestimmtheit zur Anschauung zu kommen, wozu gehört, dass sie in der sinnlichen Formation selbst diese als ein Endliches und dadurch sich als das Unendliche offenbare, somit mehr andeute, als die Form schlechthin darzustellen vermag. Wie denn weiter die klassische Kunst dem Alterthume, die romantische dem Christenthume eignen soll, ist bekannt.

Es ist nun das Wesentliche der klassischen Kunstform dieses, dass sie eben die zum Ideale organisirte Idee als immanentes Princip der sinnlichen Erscheinungsform darstellt, also die Abstraktion zwischen innerer Idee und sinnlicher Aeusserlichkeit aufhebt und hiermit die Form wahrhaft idealisirt und die Idee wahrhaft lebendig realisirt. Sie ist hiermit die eigentliche Ineinsbildung beider, und da der sinnliche Organismus nur die Aeusserlichkeit des innerlichen ist; so muss in der klassischen Kunst die Form stets das reine Gepräge geistiger Freiheit, geistiger Selbstbestimmtheit und geistiger Ordnung an sich tragen.*)

Die klassische Kunst hat nun ihrerseits wiederum einen Formunterschied an sich selbst. Da in der klassischen Kunst die Idee als das innere Leben, als die Seele der sinnlichen Gestaltung erscheint, mithin als freie gestalterzeugende Lebensthätigkeit; so liegt hierin das Princip ihrer Selbstunterscheidung. Es kann sich nämlich zunächst das ideale, formerzeugende Princip mit überwiegender Subjektivität als vorzugsweise innenstrebende Seele in der sinnlichen Gestaltung hervorbilden; weiter kann es aber auch die sinnliche Objektivität, die Formerschei-

*) Die klassische Kunstform nimmt die beiden untern, die descriptive und die ikonische, mehr oder minder als Momente in sich auf; die antike mehr die descriptive Form, die romantische mehr die ikonische. So sind z. B. die Kirchenbauwerke des Mittelalters darin wahrhaft klassisch, dass die Immanenz des Ideals und der sinnlichen Erscheinungsform ihnen wesentlich ist, während die allegorische Tendenz dabei zugleich unverkennbar hervortritt, aber nicht selbstständig, sondern eben nur als Moment.

nung als solche, in ihrer realen Bestimmtheit schlechthin durchdringen und sie als eine Natur- oder Weltgestalt des in und an sich selbst objektiv gewordenen Gedankens darstellen; endlich kann sich das ideale Princip aber auch gerade in seinem freien Streben, die sinnliche Gestaltwelt zur vollen Selbstgestalt der geistigen Unendlichkeit zu bilden, selbstanschauen wollen, d. h. es kann der freien Idealität darauf ankommen, ihre Wesenheit, welche das subjektive Bestimmen des Seyns in seiner eigenen Objektivität ist, also ihre immanente Obmacht über die Natur in dem Akte der freien Formerzeugung selbst zur Wirklichkeit der Erscheinung zu bringen. Diesem gemäss würde der Selbstunterscheidungsprocess der klassischen Kunst sich darstellen α) als lyrische, β) als epische (vorzugsweise antike), γ) als dramatische (vorzugsweise romantische) Klassik. *)

*) Es wird nicht zu sehr befremden, obige Bezeichnungen aus der Poetik für allgemeine Kunstverhältnisse angewendet zu finden; überträgt man doch die Ausdrücke malerisch, plastisch und ähnliche gleicherweise oft auf Kunstallgemeinheiten. Die Absicht ist nur, die Eigenthümlichkeit der Sache selbst dadurch am angemessensten anzudeuten. — Zugleich dürfte es dem vergleichenden Studium der Kunstgeschichte wohl nicht entgehen, dass jene drei Formen der klass. Kunst bei einzelnen Völkern oder auch in bestimmten Kunstepochen vorzugsweise hervorgetreten sind und daher mancher Kunstnationalität und Kunstepoche Namen und Kategorie leihen kann. Hieraus folgt aber nicht, dass nicht auch alle drei Formen zugleich bei einem Volke oder in einer bestimmten Zeitperiode vorhanden seyn können. Immer aber wird da, wo überhaupt die Kunst zur klassischen Stufe gelangt ist, die eine oder die andere den typischen Charakter darstellen. Dass indess alle drei Formen, um als klassische gelten zu können, wesentlich die Bedingungen klassischer Gestaltung, also auch

a) Die lyrische Klassik.

Sie besteht darin, dass in der künstlerischen Darstellung die innerliche Lebensbewegung der Idee vorzugsweise formell bestimmend erscheint, oder dass sich die ideale Innerlichkeit eben nach ihrer subjektiven Innenbestimmtheit in der sinnlichen Form zu individualisiren strebt. In der lyrischen Klassik schauet somit die Idee sich mehr in ihrer Selbstbewegung an, somit mehr als Gemüth, denn als reiner Gedanke. Abgesehen davon, dass, wie jede der drei klassischen Kunstformen, so auch die lyrische durch eine besondere Kunstart hauptsächlich repräsentirt wird, kann innerhalb des Kreises einer jeden besondern Kunst selbst die Steigerung vom Lyrischen zum Epischen und bis zum Romantischen stattfinden. Diesemnach mag selbst die Skulptur oft mehr lyrisch bewegt, als episch ruhig erscheinen. Uebrigens hört die lyrische Klassik (wie alle klassische Kunst) dann auf, wenn die subjektive Innerlichkeit die objektive Harmonie der sinnlichen Form ganz verläugnet und

---

klassischer Stylistik verwirklichen müssen, bedarf wohl der besondern Bemerkung nicht, da es aus dem Begriffe der klassischen Kunst von selbst folgt. Wer somit die Romantik in der Willkür und Ungebundenheit der Form, in der unmotivirten Durcheinanderwirrung verschiedenster Momente, in ironischer und humoristischer Affektation und Aehnlichem finden will, wer die Harmonie der Formen, das plastische Selbstbewusstseyn der Idee, als unromantische Bestimmungen nimmt, mit dem lässt sich von unserm Standpunkte nicht weiter reden. Er setzt die Karrikatur an die Stelle der Kunstwahrheit, einen vielleicht zufälligen subjektiven Dünkel in den Rang des wahren vollgehaltigen und nur in der Geistesfreiheit sein Wesen besitzenden Genies. Die neuere französische Romantik ist freilich die absolute Verneinung aller klassischen Romantik.

als masslose Unfreiheit die Formbestimmtheit der Naturgestaltung überschreitet.

β) Die epische Klassik.

(Antike Klassik.)

Die subjektive Selbstbewegung der Idee gelangt in ihrer Durchführung zu einem, gleichsam historischen, Resultate. Das Resultat eines wahrhaft idealen Innenverlaufs ist eine Art geistiger Abgeschlossenheit, eine Ruhe, in welcher sich die Bewegung reflektirt. Die rechte Form dieser Innenbestimmtheit ist der Gedanke, welcher als solcher seiner Natur nach eine objektive Richtung hat. Insofern nun die sinnliche Gestaltung diese Gedankenobjektivität als mit sich identificirt darstellt, wird die Kunst episch-klassisch. Weil das Alterthum, namentlich das griechische, in seiner Kunst diese sinnliche Gedankenobjektivität in reinster Individualisirung hervorgebildet hat, wird die epische Klassik auch die antike vorzugsweise genannt.*) Dass und wie nun unter den möglichen Kunstarten die Plastik das eigenthümliche Korrelat dieser episch-klassischen (antiken) Kunst sey, ergiebt sich aus der Vergleichung beider Momente leicht von selbst.

---

*) Da es hier auf die vollständigste Entwickelung und Abschliessung der objektiven äusserlichen Form unter dem Principe des idealen Gedankens ankommt, da der Gedanke hier in der Gestalt seine Selbstweltlichkeit dadurch erlangen will, dass er sich mit ihr innigst ausgleicht und so zur reinsten Selbstanschauung verdeutlicht; so hat man auch wohl diese Form überhaupt die eigentlich klassische genannt und das Antike als das in dieser Hinsicht allein Klassische, wie bemerkt, dem Romantischen gegenübergestellt.

γ) Die dramatische Klassik.

(Romantische Kunst.)

Beruhet die antik-klassische Kunstform ihrer reinen Eigenthümlichkeit nach in der Ausgleichung des Gedankens und der Gestalt zur identischen Einheit, also in der reinen Objektiv-Individualisirung des Ideals nach seiner fertigen, abgeschlossenen Bestimmtheit; so erweiset sich, im Unterschiede hiervon, die romantische Klassik darin, dass sie die ideale formbildende Thätigkeit selbst, die freie selbstdarstellende Bewegung, zur sinnlichen Existenz bringen, gleichsam das ideale Selbstwerden als ein sinnliches Werden individualisiren will. Hierin liegt das dramatische Moment der romantischen Kunst, welches ihr specifisches Wesen ausmacht. In ihr erscheint die ideale Innerlichkeit als sie selbst; sie gleicht diese nicht sowohl mit der Naturgestalt aus, als sie vielmehr den Sieg der idealen Freiheit über die unmittelbare Endlichkeit des Daseyns eben darin offenbart, dass sie in gewältiger der Bewegung die endlichen Gestalten als ihre Erscheinungsformen nimmt und sie zum objektiven Organismus ihrer unendlichen Selbst macht umwandelt. Die romantische Kunst verfährt also auch wesentlich organisch bildend und behandelt die unmittelbaren Formen der Endlichkeit und natürlichen Wirklichkeit nicht als blos äusserliche Momente; noch weniger ist ihr die sinnliche Gestaltwelt etwas Nichtiges und Unwesentliches, welches sie als Solches der Zufälligkeit und Willkür der Phantasie anheimstellt, woraus dann ein abenteuerliches, massloses Spiel mit den Gestalten der Aussenwelt entspringen soll. Im Ge-

gentheil, da die zur Freiheit ihres Daseyns entwickelte Idee, als das allgemeine Princip der klassischen Kunst auch hier bildend wirkt, diese aber in solcher bildenden Willkür sich selbst verneinen, statt affirmiren würde; so wird klar, dass auch die romantische Kunst in ihrer sinnlich-objektiven Individualisirung jede subjektive Willkür ausschliessen und den Gesetzen einer höheren, ich möchte sagen, rhytmischen Harmonie, der Harmonie der Bewegung, folgen müsse.*) Die romantische Kunst ist nun in der That die Kunst des Christenthums; in diesem hat die Idee sich als die an und für sich selbst sich entfaltende Wirklichkeit, während im Antiken die Entfaltung der Idee zugleich für die objektiv-gegebene Wirklichkeit stattfindet und eben hiermit der unendlichen Bewegung entbehrt, die eben in dem ewigen Beziehen der Idee auf sich selbst, somit in einem Hinausgehen über die gegebene Wirklichkeit in das Jenseits des Unendlichen beruhet.

---

*) Man übersieht bei solchen Behauptungen die Wahrheit, dass die wahre Freiheit des Geistes, also die wahre subjektive Freiheit, d. h. die über die individuelle Willkür hinausgekommene Geistigkeit, die eben hierin Freiheit ist, auch nothwendig äusserlich frei, somit willkürlos erscheinen und die Regel der Natur zu der ihrigen machen müsse. Es kann wohl nur aus Liebe zum System (um so zu sagen) geschehen seyn, wenn selbst Hegel in seinen sonst in den meisten Beziehungen tiefe Auffassung der Sache verrathenden Vorlesungen über die Aesthetik (Berlin, 1835), desgl. Encyklop., S. 572, 3te Ausgabe, eine ähnliche Ansicht aufstellen mochte. Z. B. Bd. I., S. 105. Denn dass die Idee, wie es S. 106 weiter heisst, im Romantischen als Geist und Gemüth in sich vollendet zu erscheinen hat und darum sich der entsprechenden Vereinigung mit dem Aeussern entzieht, enthält noch nicht den Grund einer willkürlichen Behandlung des Letztern.

B.

Die Kunstklassifikation.

Die Kunstmetamorphose zeigt die eine Seite der historischen Kunstkonstruktion oder des objektiven Kunstdaseyns; die andere, welche sich auf diese bezieht, wird durch die Kunstklassifikation dargestellt. Sie besteht in der Selbstunterscheidung der Kunst nach den an ihr selbst möglichen Arten ihrer Verwirklichung. Wie viele dieser Arten es auch geben mag; sie alle müssen in die Metamorphose der Kunst eingehen und sich nach ihren Principien für die Wirklichkeit bestimmen. Erst durch dieses Ineinandergreifen und immanentes Beziehen realisirt sich, wie bereits angedeutet worden, das Reich der Kunst als ein Inbegriff ihrer Werke.

Bei der Kunstklassifikation kommt es wiederum zunächst auf das Princip an. Es kann nur ein dem Wesen der Kunst immanentes seyn, weil es sonst nicht dienen würde, die Kunst aus ihr und durch sie selbst zur Wirklichkeit zu vermitteln, oder den Begriff der Kunst in seiner Selbstunterscheidung für sein mögliches Daseyn zu konstruiren.

Die Kunstwirklichkeit überhaupt besteht nun darin, dass sich der Kunstbegriff nach dem ursprünglichen Verhältnisse der Idee zu ihrer sinnlichen Dargestaltung in der Anschauung objektiv-konkret selbstbestimmt oder selbstindividualisirt. Die Kunstmetamorphose (Kunstformen) bezeichnet den nothwendigen immanenten Process jener idealen Selbstgestaltung in der Individualität der Anschauung, also die Weise ihres Fortschrit-

tes in der sinnlich-gestaltenden Selbstbestimmung oder Selbstindividualisirung. Die Kunstklassifikation dagegen betrifft die objektive Selbstunterscheidung der Kunst nach den Motiven ihres Bezugs auf das Gestaltmaterial, den sinnlichen Formstoff als solchen. Es kommt hier ganz eigentlich die Verschiedenheit der Kunstwerke selbst in Betracht. In dieser Hinsicht beruhet nun das Begriffsmässige darin, dass ein ursprünglich-eigenthümlicher Bezug zwischen bestimmten Stoffseiten und gewissen Modalitäten der Idee besteht, so dass diese gerade in diesen Stoffexistenzen die wesentlichen Momente ihrer sinnlichen Individualisirung haben. Die Idee selbst organisirt sich bereits im Ideale nach jenem ursprünglich-immanenten Bezuge.

Diese stoffbezüglichen Ideal-Modalitäten, diese sinnlichen Manifestationsformen der Idee, bestimmen sich folgender Weise. Zunächst kommt es darauf an, dass die Idee sich in ihrer subjektiven Innenbestimmtheit als ihre Selbstinnerlichkeit sinnlich objektivire, dass mithin in der sinnlichen Aeusserlichkeit die innerliche ideale Subjektivität gleichsam subjektiv-innerlich sinnlich erscheine. Das Zweite ist dieses, dass die Idee dieses Extrem durch das entgegengesetzte aufzuheben sucht, indem sie sich als das reine Wesen der objektiven Gestaltwelt selbst setzt, mithin ihre subjektive Innerlichkeit als äusserliche Sinnenexistenz darstellt. Das Dritte ist, dass die Idee ihre subjektive Bestimmtheit ebensosehr für sich als für die Objektivität sinnlich entfalte. Das natürliche Stoffkorrelat der ersten ideellen Modalität ist der Ton rein als solcher, das der zweiten die Ausdehnung, das der dritten das Wort oder die Sprache. Hiermit entsteht eine dreifache beson-

dere Sphäre des Kunstwerks, nämlich *a*) die musikalische, *b*) die plastische, und *c*) die poetische (Poesie vorzugsweise). Die Kunstproduktionen jeder dieser Sphären sind von den Verhältnissen des Stoffs zur Idealität bedingt und haben hierin ihre eigenthümliche Begrenzung und Wahrheit.

a) Die musikalische Kunst.

Ihr Wesen beruhet darin, dass die Idee ihre subjektive Bestimmtheit als eine innerliche Unmittelbarkeit im Tone sinnlich konstruire. Der Ton, rein als solcher, ist das natürlich-sinnliche Organ der Idee, insofern diese sich selbst noch als subjektive Innerlichkeit, als Selbstinnigkeit besitzt, also ihre Bestimmtheit im Gefühle für sich hat. Der Ton ist daher so wenig artikulirt, als es die Bestimmungen der Idee im Gefühle sind. Immer aber fodert die Kunst auch in dieser Sphäre eine Entfaltung der Idee zum Ideale, also eine Organisation der Gefühlsverhältnisse. Diese Organisation beruhet auf der Bestimmtheit der Zeit; denn die Zeit ist die subjektive Existenzform der Idee. Die Bestimmtheit der Zeit aber besteht in der Folge und deren Beziehung auf sich selbst. Der Organismus der Gefühle ist somit die Idee in der Idealität der Zeiteinheit. Auch der Ton fodert Zeitbestimmtheit. Er hat seinen Unterschied und seine Einheit nur in dem Unterschiede und der Einheit der Zeitmomente. Die musikalische Kunst ist daher die Idealisirung der objektiv-sinnlichen Zeitform, welche blos im Tone existirt, und insofern auch die Idealisirung der Tonverhältnisse. Aus diesem Begriffe ergiebt sich für die musikalische Kunst eine zweifache Hauptbedingung, nämlich einerseits die Bedingung der subjektiven Selbstinnigkeit der Idee in ihrem natür-

lichen Bezuge zur natürlichen Tonbedeutung, andererseits die Bedingung der idealbestimmten Tonordnung, oder des Rhythmus. Auf den möglichen Modifikationen des Verhältnisses dieser beiden Seiten beruhet der unterschiedliche Charakter der Musik an sich selbst, desgleichen die substanzielle Begrenzung der musikalischen Kunstproduktion.

b) Die plastische Kunst.

Die Idee muss eben so sehr ihre objektive Aeusserlichkeit als solche konstruiren, wie sie ihre subjektive Innerlichkeit sinnlich objektivirt. Oder, die Aeusserlichkeit des Sinnlichen hat an sich selber die Bedeutung ihrer Nothwendigkeit, ihrer Realität. Diese objektive Selbstbedeutung des Aeusserlichen zunächst an ihm selbst zu idealisiren, ist die Aufgabe der plastischen Kunst. In ihr offenbart sich daher die Idee als die freie Anerkennung der objektiven Aeusserlichkeit in den Formen der Letztern selbst; oder die plastische Kunst individualisirt die Idee als das Wesen der sinnlichen Aeusserlichkeit, d. h. sie manifestirt die Wesenheit der äusserlichen Form darin, dass sie deren ewigen Bezug auf die Idee versinnlicht.

Damit aber die objektive Aeusserlichkeit als ihre eigene ewige Nothwendigkeit idealisirt erscheine, muss eine objektive Existenzform als Stoff genommen werden, welche an und für sich eine reine sinnliche Objektivität, eine absolute Aeusserlichkeit ist. Dieser Stoff bietet sich in der Ausdehnung, also in dem Raumverhältnisse. Diesemnach ist die plastische Kunst auch zu bestimmen als die Idealisirung der räumlichen Verhältnisse an ihnen selbst oder in ihrer eigenen Existenz. — Die Aus-

dehnung hat wiederum ihren Unterschied und ihre Einheit. Die plastische Kunst muss beide Momente, nach Massgabe des idealen Standpunkts, in ihrer innern Beziehung berücksichtigen. Hierin hat sie die Möglichkeit und Wahrheit ihres objektiv-äusserlichen Organismus. Sie muss diese organische Aeusserlichkeit um so bestimmter hervorbilden, als ihr eigenthümliches Wesen gerade in der Idealisirung der sinnlichen Aeusserlichkeit als solcher besteht. Der Kreis der plastischen Kunstwelt ist zugleich hierin bezeichnet, nicht minder das allgemeine Princip ihrer Darstellungsweise. Die Deutlichkeit und übersichtliche Begrenzung, die ruhig-stille Haltung, wie die Harmonie der Verhältnisse sind hier, selbst bei erhabenen und romantischen Tendenzen, unerlässliche Bedingungen klassischer Vollendung.

Die plastische Kunst hat ihre eigenen Stufen an sich selbst. Das Nächste ist die idealisirende Konstruktion des Raumes nach seiner abstrakten Allgemeinheit, oder dieses, dass die Idee in dem Raumverhältnisse nur dessen allgemeine Zweckmässigkeit oder die allgemeine Zweckbeziehung desselben für die Idee an ihm selbst als eine Wesenheit bestimmt und frei individualisirt. Hiermit entsteht

α) die Architektur.

Sie offenbart demnach die Nothwendigkeit des Raums und seiner rein materiellen Verhältnisse als eine ideelle Wahrheit durch die Zweckkonstruktion des Raums an ihm selbst. In der Baukunst ist daher die Zweckwesenheit das bedingende Grundmoment, allein nur in der Art, dass sie sich mit der freien Konstruktion konkret identificirt. Sie muss den substanziellen In-

halt der Raumformirung bilden, darf daher nicht als ein fixirtes Abstrakt sich an die Form hingeben, oder auch umgekehrt diese nicht als eine blos dienende Aeusserlichkeit sich schlechthin unterwerfen. Immer aber ist bei der Baukunst die abstrakte Aeusserlichkeit des Raums dasjenige Objekt, welches die Idee eben in seiner abstrakten Bedeutung von sich aus konstruiren will. Daher wird hier auch die Konstruktion selbst das Gepräge der abstrakten Aeusserlichkeit tragen. Die Formation betrifft die Massen und bleibt an ihnen selbst mehr nach Aussen als nach Innen thätig. Die organische Figuration tritt noch nicht ein, es waltet nur noch die mechanische. Die formelle Bestimmtheit ist mehr äusserlicher Bezug der Theile, als Resultat innerer Einheit. — Der Unterschied der Architektur an ihr selbst wird durch den Unterschied der ideellen Zweckbeziehung des Raums bestimmt.

Die andere Stufe der plastischen Kunst bezeichnet sich in der idealisirenden Darbildung rein individueller Raumformen oder konkret-abgeschlossener Raumexistenzen. Hiermit entsteht

β) die Skulptur (Plastik vorzugsweise).

Sie geht über die Idee der Allgemeinheit des Raums und seiner Zweckmässigkeit, oder über die einfache Bedeutung des Raums an und für sich, hinaus und erhebt sich zur Objektivität des Individuellen. Bei ihr ist also gerade dieses, dass der Raum zur Gestalt geworden, das Moment, worauf es ankommt. Oder die Gestalt als Gestalt ist dasjenige, was die Idee in der Skulptur sinnlich zu idealisiren sucht. Man kann sie deshalb auch die Bild- oder Gestaltkunst

vorzugsweise nennen, die Kunst der räumlich-organischen Figuration. In der Skulptur sucht die Kunst die reale Nothwendigkeit der Raumindividualität als eine ideelle Wahrheit, als eine Wesenheit der ideellen Totalität des Daseyns an ihr selbst zu objektiviren. Die Skulptur ist daher eben so sehr das Geistige in der Objektivität der Sinnlichkeit, als die Sinnlichkeit in der subjektiven Bestimmtheit des Geistes. Eben daher fodert sie auch völlige Abgeschlossenheit des Raumes innerhalb seiner eigenen Grenzen, völlige Raumindividualisirung nach Motiven des Raumes.

Zur Plastik vorzugsweise gehört auch die Mimik rein als solche. Sie ist die Plastik des räumlichen Lebens oder des Lebens im Raume und besteht eigenthümlich darin, dass die räumlich-lebendige Gestalt, die Gestalt in der freien Bewegung, idealisirt erscheine. Die Mimik hat somit ihren Begriff in der Idealisirung des räumlichen Lebens als solchen, oder in der idealen Konstruktion der lebendigen sinnlichen Selbstbewegung. Die Mimik ist insofern die Skulptur der Bewegung und nimmt ihre allgemeinen Principien aus dem Gebiete der Skulptur überhaupt. Sie abstrahirt an und für sich von dem blossen Ausdrucke, oder ihre Wesenheit liegt nicht darin, dass sie die Darstellung des Subjektiven als solchen seyn soll; vielmehr kommt es bei ihr ganz eigentlich darauf an, dass die räumliche Bewegungsgestalt in ihrer Selbstbedeutung idealisirt erscheine. Sobald die Mimik als Ausdruck des subjektiven Lebens selbst erscheint, also vorzugsweise darstellend wird, geht sie in die theatralische Kunst über, wobei sie jedoch ihre mimische Selbstbedeutung möglichst zu be-

wahren hat. Sie gleicht von diesem Standpunkte aus der Musik, insofern diese mit der Poesie in Verbindung tritt und den Wortsinn darstellen will.

Die dritte Stufe der plastischen Kunst offenbart sich in der Idealisirung der räumlichen Lichtverhältnisse oder der Beleuchtung als solcher. Sie wird repräsentirt durch

γ) die Malerei.

Diese erhebt sich über die Materialität des Raums oder über das blos dimensive Raumverhältniss und stellt die Idealität derjenigen Erscheinungen dar, welche in der Räumlichkeit und auf deren Grunde sich durch die Lichtbestimmung gestalten. Da hierin die Farbe beruhet, welche nichts weiter ist, als das Licht in seiner räumlichen Individualisation, oder in seiner konkreten Bestimmtheit durch das Körperliche; so ist die Malerei auch die Idealisirung der Farbe, oder die Idee, insofern sie die Farbe zu einer objektiven Gegenbildlichkeit ihrer selbst hat und sie blos deswegen von sich aus konstruirt. Die Farbe steht ihrer natürlichen Objektivität nach über der blosen korpuskularen Materialität. Sie setzt diese voraus und bildet gewissermassen die Gestaltung des Lichts. In der Farbe objektivirt sich daher das äusserlich-sinnliche Seyn als die innigste Selbstbeziehung auf sich. In dieser objektiven Selbstinnerlichkeit der Farbe ruhet auch ihr ursprünglich-eigenthümlicher Bezug zur Idee, der sich darin offenbart, dass die subjektive Selbstinnigkeit sich im Gebiete der plastischen Kunst vorzüglich in der Malerei existenzialisirt. Die Vermählung der körperlichen Räumlichkeit mit dem alle räumliche Abgeschlossenheit an sich verneinendem Lichte, also eben die Farbe, ist die objektiv-äusserliche Symbolik

der Beziehung der idealen freien Subjektivität auf die objektive Bestimmtheit des Sinnlichen. Eben deswegen erscheint die Idee in der Malerei selbst mehr subjektivirt, mehr in ihrer lebendigen Einheit mit der Natur, als dieses in der Skulptur der Fall ist, wo noch der Raum als Raum mehr festgehalten und somit die Objektivität des Sinnlichen die Idee mehr für sich, d. h. für die Objektivität und ihre eigene objektive Wahrheit selbst offenbart. Darum liegt auch das Gebiet der Malerei ganz eigentlich im Gebiete der objektiv-sinnlichen Lebendigkeit, und es kann (wie kurz zuvor angedeutet worden) in ihr die ideelle Lebensbewegung nach allen ihren Verhältnissen in der innigsten Vermählung mit der Objektivität des sinnlichen Lebens sichtbar werden. Aber nur als Leben, als in sich bestimmte Individualität manifestirt sich die Idee in der Malerei; als selbstfreie Allgemeinheit und als die zur objektiven Wesenheit des Gedankens bestimmte Subjektivität dagegen kann sich die Idee in der Malerei nicht sinnlich-konkret individualisiren. In dieser Form, wo die Idee nicht mehr blos subjektiv-freie Lebendigkeit ist, sucht sie ihre objektive Formation in dem Worte, in der poetischen Kunst. Es ergiebt sich hieraus einerseits, welches das eigenthümliche Gebiet der malerischen Kunstproduktivität sey, andererseits, wie sich mit der Malerei der Kreis der plastischen Kunst überhaupt, das Reich der reinen objektiven Kunst, beschliesst, und wie die Idee sich nun selbst als die wahre Objektivität in ihrer subjektiven Selbstbestimmtheit zur sinnlichen Selbsterscheinung bringen will, womit eben

ihren Begriff gewinnt. In ihr geht das Material

der Darstellung in der idealen Bestimmtheit gleichsam auf und diese hat an jenem nicht mehr ein ursprünglich abstrakt Aeusserliches, sondern ihre eigene Selbstäusserlichkeit. Das Wort (die Sprache) ist nicht ausser der Idealität für sich gegeben, sondern ist deren Produkt. Gerade darum besitzt sich die Idee in der Sprache ebensosehr als Subjektivität, denn als Objektivität. Die Poesie ist nun darin eine besondere Kunst, dass diese immanente Identität der Idee und des objektiven Materials, oder vielmehr die Aufhebung dieses abstrakten Unterschieds als solchen, zur sinnlichen Wahrheit individualisirt wird. Sie ist der Geist, insofern er sich als Begriff des Seyns sprachlich individualisirt und existenzialisirt. Daher objektivirt sich in der Poesie das Seyn als die konkrete Wirklichkeit seines eigenen freien Selbstbewusstseyns, worin sich die Wahrheit der subjektiven Selbstheit als die Wahrheit der objektiven Unmittelbarkeit selbstanschauet.

Eben wegen dieser ideellen Indifferenzirung des Seyns in bestimmter Existenz bildet die Poesie die höchste Stufe der Kunstwirklichkeit. Auf diesem ihren Standpunkte bleibt ihr nichts fremd, was in dem Processe der Kunstrealisation als eine Kunstbestimmung vorkommt. Sie versammelt alle Bestimmungen der anderen Kunststufen und Kunstarten als Momente ihrer selbst in sich und bildet daraus ihre immanente Begriffsexistenz. Natur und menschliches Leben, innere Seele und formeller Rhythmus, Gefühle und Gedanken (und Alles dieses in allen möglichen Abstufungen) sind in der Poesie zu einer idealisirten Totalität vermittelt. Aber eben wegen der ideellen Indifferenzirung muss die zum Bewusstseyn ihrer Objektivität her-

ausgetretene Idee auch in der Poesie den substanziellen Mittelpunkt bilden, oder die Idee als der Begriff der Totalität des Seyns muss den Gehalt der Poesie ausmachen. Darum sind ihre Bezüge überall die geistigen, darum macht gerade das menschliche Thun und Streben, als die gegebene repräsentative Wirklichkeit des Geistes und der Freiheit überhaupt, den wahren Kern der poetischen Kunst aus.

Die poetische Kunst hat ihre besondern Formen und Stufen wie die plastische. Sie hängen wiederum davon ab, wie die Idee jene Indifferenzirung des Subjektiven und Objektiven durch sich selbst und an sich selbst sinnlich existenzialisirt. Dieses kann nämlich zunächst geschehen, indem sie in der Ausgleichung die Objektivität in der idealen Innerlichkeit aufhebt, wodurch

α) die lyrische Poesie

entsteht, deren Grundcharakter deshalb darin beruhet, dass die objektive Welt als eine blose Bestimmtheit der subjektiven Innerlichkeit der Idee in sprachlicher Darbildung erscheint. Daher wird in der Lyrik alles Objektive mehr oder minder subjektivirt, der Inhalt einer subjektiven Stimmung. Sie ist die Selbstsinnlichkeit des ideellen Begriffs, oder dieser Begriff, insofern er sich als Sinn seiner selbst in der Sprache individualisirt und manifestirt. Daher kann diese Seite der Poesie auch gewissermassen die sentimentale genannt werden. Die Sentimentalität, als die selbstsinnliche Idealbestimmtheit oder die ideale Selbstsinnlichkeit, bildet hiermit den wesentlichen Grundzug der lyrischen Poesie überhaupt; woraus übrigens nicht folgt, dass diese stets oder auch nur vorzugsweise rein sentimental seyn müsse.

Aber jene selbstsinnliche Bestimmtheit, schlechthin in sich begrenzt, würde die volle Begriffsexistenz der Idee nicht darstellen. Daher geht die Poesie durch sich selbst in die Form der objektiven Begriffsexistenz über, womit

β) die epische Poesie

ihre Wirklichkeit erhält. Sie besteht darin, dass die Idee ihre Begriffsbestimmtheit als eine objektive Selbstäusserlichkeit sprachlich individualisirt und sich selbst in der Form äusserlicher Gegebenheit und Existenz mit dieser ausgleicht und identificirt. Auch in der epischen Poesie ist somit der abstrakte Unterschied der Innerlichkeit und Aeusserlichkeit in der Idee selbst ausgeglichen, d. h. es existirt in ihr nichts, als die freie Macht der Idee, als ihr eigener Begriff; das Eigenthümliche hier ist nur dieses, dass eben die Form der Ausgleichung die historische Gegebenheit, die Aeusserlichkeit selbst ist. Hiermit nimmt natürlich auch die Darstellung den Charakter der weltlichen Aeusserlichkeit an, obwohl der Gehalt immer das Resultat ideeller Objektivirung ist. In die epische Poesie geht deshalb alle äusserliche Weltlichkeit ein, aber eben mit dem Gepräge ideeller Substanzialität. Die Idee zeigt darin die äussere Welt als ihre eigene immanente Form auf; sie erscheint hier nicht als Selbstsinnigkeit, wie in der Lyrik, sondern als Weltsinnigkeit. Diese Weltlichkeit der Idee konstruirt sich in der Form der Geschichte; denn die Geschichte ist die Welt der Idee. Die Epik ist deshalb eigentlich nur die Geschichte, insofern sie von der Idee als ihre eigene nothwendige Welt in bestimmter Existenz individualisirt wird. Die Idee, als selbstäusserliche Weltexistenz, hat auch hierin

noch nicht die vollständige Form ihrer absoluten Begriffsexistenz. Damit sie diese gewinne, muss sie ihre freie indifferenzirende Thätigkeit selbst, oder den Akt der Ausgleichung ihrer subjektiven Bestimmung mit der objektiven Weltbestimmtheit als eine wirkliche Existenz darbilden. Hiermit wird die Poesie

γ) die dramatische Poesie.

Das eigenthümliche Wesen der dramatischen Poesie ist somit die sprachliche Existenzialisirung der subjekt-objektiven Selbstbestimmung und Selbstentwickelung der Idee. In der dramatischen Poesie giebt sich die Idee nicht als ein äusserliches Resultat, offenbart sich nicht als ein Gegebenes, wie in der epischen, sondern bringt sich als das Selbstmotiv ihrer konkreten Wirklichkeit zur sinnlichen Selbstanschauung. Sie ist die poetische Dialektik der Idee. Die dramatische Poesie hat deshalb die Lyrik wie die Epik zu ihren Momenten, aber keine von beiden in ihrer Selbstständigkeit, sondern als zu einer höheren Form ausgeglichen und indifferenzirt. Ihr eigenthümlicher Gehalt beruhet somit gerade in der Hervorbildung jener idealischen Verweltigung, also darin, dass die Idee als die sich selbst zu ihrer Existenz vermittelnde Macht in dem Selbstvermittelungsakte existent erscheint.

Da nun hierin die Idee sich als die wahre Freiheit des Seyns selbst äusserlich individualisirt, somit den vollen Begriff ihrer selbst als eine Selbstschöpfung anschauet, so ergiebt sich, wie die dramatische Poesie die Spitze nicht blos der Poesie, sondern aller Kunstwirklichkeit bildet. In ihr hat die Idee ihre adäquate Selbst-

anschauung, somit auch die Schönheit ihren höchsten Ausdruck erlangt.*)

*) Hiermit erklärt sich auch, warum in der Kunstgeschichte die dramatische Poesie erst dann selbstständig hervortritt, wenn einerseits die ideelle Entwickelung sich allseitig bestimmt, und die Idee hiermit ihr freies Selbstbewusstseyn erlangt hat, andererseits die übrigen Kunstarten mehr oder minder ausgebildet erscheinen.

ANTHROPOLOGIE DES GEISTES.

DRITTE ABTHEILUNG.

Philosophie der Geschichte.

Einleitung.

Der Geist, in seiner subjektiven Selbstbeziehung auf die objektive Wirklichkeit, ist die Idee der Welt, und sein Wesen besteht eben darin, dass er sich als diese Idee selbstbestimmt. Er kann sich indess nur insofern ideell bestimmen, also nur insoweit ideelle Existenz haben, als er in jener Selbstbeziehung auf die Objektivität des Seyns den ewigen Begriff des Seyns selbst an sich darstellt. Dieser Begriff aber beruhet darin, dass das Seyn seine absolute Allgemeinheit in der Bestimmtheit unterschiedener Singular-Realitäten und in der immanenten Einheit derselben positiv macht. Diesemnach erfordert der Wirklichkeits-Process des Geistes, oder die Selbstexistenzialisirung der Idee, zunächst die Bestimmtheit subjektiver Singularität, dann die Bestimmtheit objektiver Einheit und endlich die Bestimmtheit absoluter Selbstallgemeinheit. Das Erste stellt sich in dem subjektiven Seelen-Leben des Geistes dar, das Andere

in seinem objektiven Wirken, das Dritte in seiner alle Besonderheiten zu einer Totalität zusammennehmenden Existenz, worin die Geschichte ihre Bedeutung hat. Die Anthropologie des Geistes nun hat diesen idealen Process aufzuweisen. Die beiden ersten Stufen sind in der Psychologie und Pragmatologie zur Darstellung gekommen, *die* dritte bildet den Gegenstand der Philosophie der Geschichte. *)

*) Die Theologie stellt nur das Resultat jenes ideellen Processes dar, also den Geist, insofern er in einer höchsten Substanzialität alle jene geistigen Stufen voraussetzt. Wenn nun hier wie in dem ganzen Werke von einem Processe des Geistes die Rede ist, und sogar das Göttliche als das substanzielle Resultat dieses Processes bezeichnet wird, so ist solches nicht so zu verstehen, als ob der Geist nicht auch fertig existire, oder als ob Gott selbst nur jener in seinen Momenten ewig schwindende Process sey. Vielmehr ist der Geist von Ewigkeit er selbst, ebenso ist das Göttliche vom Anbeginn die absolute Hypostase der Idee. Allein eben weil der Geist als die ideale Selbstheit des Seyns nur absolut existiren kann, insofern er singularisirt existirt, so ist seine Wesenheit in dem unendlichen bezuge dieser Singularisationen gelegen. Dieser ewige und unendliche Bezug kommt nun dem Geiste selbst zur Ansicht, zum Bewusstseyn, und zwar sowohl an und für sich, als auch in seinem ewigen Parallelismus mit der Objektivität des Seyns. In diesem durch die geistigen Singularitäten nothwendig hindurchgehenden Selbstbewusstseyn jenes Bezugs liegt die Bedeutung des geistigen Processes. Er ist das Selbstbewusstseyn der ewigen Realität des Geistes in der unendlichen Reihe der realen geistigen Singularitäten. Da Gott, als der höchste Geist, jenen Bezug der Geister nothwendig voraussetzt, somit ohne jene Geisterreihe selbst nicht der höchste Geist seyn könnte; so ist er insofern allerdings das Resultat des geistigen Processes, aber nicht als ein erst werdendes, sondern als ein ewig seyendes und damit ewig hypostasirtes Resultat. Aber um ihn als höchsten Geist zum Begriffe zu vermitteln, muss der endliche Geist eben jenen

Die Philosophie der Geschichte ist diesemnach die spekulative Nachweisung der endlichen Geistigkeit in ihrer absoluten Welt-Totalisirung, oder die Aufweisung der Idee in ihrer weltdaseynlichen Kontinuität; denn die Geschichte ist diese weltdaseynliche Kontinuität der Idee, oder die Totalität der Idee in der zeitlichen Selbstbeziehung. Die Philosophie der Geschichte hat somit das Wesen der Weltgeschichte zur Einsicht zu vermitteln oder den substanziellen Begriff der Weltgeschichte nach seinen ursprünglichen Momenten darzustellen. In der Weltgeschichte bezieht die Idee alle Besonderheiten, welche ihre Existenz überhaupt betreffen können, auf sich, um eben in diesem Akte der Beziehung sich selbst zur inhaltlichen Allgemeinexistenz zu totalisiren. In ihr hat daher der Geist, sowie die Offenbarung seiner vollen Selbstmacht, so auch seiner Wahrheit als der Wahrheit der Welt.*) Daher kann dem Geiste auch alle Offenbarung nur in und aus der Weltgeschichte werden; er versteht sich wahrhaft nur in ihr. Fragen nach dem Zwecke der Weltgeschichte, nach ihren Gesetzen u. s. w., lassen sich gewissermassen aus jenem vorläufigen Begriffe auch vorläufig beantworten, müssen aber ihre eigentliche Lösung erst von der wissenschaftlichen Ausführung selbst erwarten. Der Zweck der Geschichte liegt in ihr selbst, ist ihr immanent. Man könnte sagen, sie sey sich

---

unendlichen Bezug desselben zu der Geisterwelt erfassen und affirmiren. In ihm selbst geht das vorhin bezeichnete ideelle Selbstbewusstseyn, welches jenen Process ausmacht, zur reinen Identität mit seinem absoluten Wesen zusammen.

*) Sehr treffend sagt daher, wenn ich nicht irre, Schelling irgendwo: „Der Mensch ist das Wort der Welt."

selbst Zweck, indem sie ja nur die sich selbst verweltlichende Idee ist. Die Weltgeschichte ist die wahre Selbstoffenbarung des Geistes; denn in ihr hat er die Einheit und Allgemeinheit seiner Vielheit und Besonderheit, worin eben die Macht und Wahrheit seines Daseyns ruhet. In der Weltgeschichte errichtet die Freiheit ihr Reich an und in dem Reiche der (objektiven) Welt. Die Selbstoffenbarung des Geistes ist zugleich Offenbarung des Göttlichen. Der Endzweck der Weltgeschichte kann daher auch hierin gefunden werden.

Eine weitere philosophisch-historische Allgemein-Frage betrifft den Fortschritt der Menschheit. Da die Selbstbestimmung des Geistes zu seiner absoluten Allgemeinheit ein Progress in's Unendliche ist, so muss angenommen werden, dass die Idee in der Geschichte der Menschheit wenigstens die Bahn des unendlichen Fortschrittes bezeichne, woraus nicht folgt, dass diese Bahn mit der der Erde selbst begrenzt werde. Wohl aber offenbart die irdische Weltgeschichte die wesentlichen Elemente der unendlichen Bahn.

Dass nun in der Weltgeschichte weder das Fatum, d. h. die absolut subjektlose Nothwendigkeit, noch der Zufall, d. h. die reine Zwecklosigkeit, walte, ist aus Obigem bereits ersichtlich. Vielmehr ist es die Freiheit selbst, insofern sie im Göttlichen ihr ewiges unendliches Resultat sucht, wodurch die Weltgeschichte in ihrem Gange motivirt wird. Dass die geistige Individualität in ihrer abstrakten Selbstbeschränkung hierbei nicht den Massstab und Gesichtspunkt bilden dürfe, wie meistens geschieht, ist begreiflich. Die Weltgeschichte löst vielmehr

diese abstrakte Selbstbeschränkung auf und erscheint hiermit als objektive Nothwendigkeit, als das Schicksal für das Individuum. Dieses kann durch die Geschichte erst wahrhaft frei werden; denn in ihr hat es seine unendliche Existenz. Daher ist die Hingebung an das Schicksal, indem man nämlich die Allgemeinheit als das Gesetz des Individuum's erkennt und erstrebt, die wahre Selbstbefreiung des Geistes aus seiner endlichen Existenzialität.

In der Weltgeschichte sind nun alle partikulären Strebungen der Idee oder des Geistes blose Momente seiner Welttotalisirung. Die Wissenschaft wie die Kunst, die Moralität wie das politische Gesetz und Alles, was sich unter diesem menschlich entfaltet, das Gute wie das Böse, das Recht wie das Unrecht, das gesammte Getriebe der Socialität treten in der Weltgeschichte als Bestimmungen der substanziellen Unendlichkeit der Idee zusammen.

Jene Momente nun in ihrer immanenten Selbstbeziehung auf die Einheit der geistigen Existenz bilden den Inhalt der Weltgeschichte, die daher weder eine blos politische, noch eine blose Kulturgeschichte ist. Die Form der Geschichte ist die Zeit. Sie ist gewissermassen das Produkt des idealen Selbstoffenbarungsstrebens, oder vielmehr sie ist die Idee, insofern sie ihre eigene Existenz als ihr Selbstbewusstseyn setzt.*) Hieraus

*) Dieses widerspricht keinesweges einer früheren Behauptung, welcher gemäss der Zeit zugleich objektive Realität zuerkannt wurde. Denn die ganze Theorie setzt die ideale Wirklichkeit in steter immanenter Einheit mit der objektiv realen. Die Zeit ist nach Obigem daher keinesweges eine blose abstrakte Formalität, wie sie in der kritischen Philosophie er-

ergiebt sich nun einerseits, wie die Weltgeschichte verschiedene Zeitunterschiede (Zeitperioden) an sich darstellen müsse; denn die Idee selbst erzeugt ja dieselben, indem sie das Progressionsverhältniss ihres Selbstbewusstseyns an sich bekundet. Andererseits folgt aus jener Zeitbedeutung, dass jede Periode ihre eigene Idee zu verwirklichen habe, d. h. eine bestimmte Position der Idee offenbare, worin das eigenthümliche historische Princip derselben gelegen ist. Jede eigentliche welthistorische Periode repräsentirt daher gleichsam eine besondere Idee, und umgekehrt wird sie nur dadurch welthistorisch, dass sie dieselbe repräsentirt. Die Philosophie der Geschichte hat diese Bezüge im Allgemeinen aufzuzeigen.

Dass und wie nun die historische Beurtheilung und Würdigung sowohl der einzelnen substanziellen Momente, als auch der verschiedenen Perioden, Individualitäten und Völker in jenem Begriffe der Weltgeschichte ihre wahren Principien habe, ist durch sich selbst klar. Die historische Beurtheilung wird eben durch jenen Begriff aller (noch vielfach herrschenden) abstrakten Subjektivitätsvorstellung entnommen und auf den Standpunkt der idealen Allgemeinheit (in welcher die Subjektivität aus ihrer abstrakten Selbstheit zur Einheit objektiver Wirklichkeit vermittelt ist) hingeführt. Hierin besteht eigentlich die sogenannte objektive Auf-

---

scheint; denn auch das Verhältniss der Dinge zu einander und zur geistigen Subjektivität ist ursprünglich so bestimmt, dass es dieser in zeitlicher Abfolge gegenwärtig und nach seiner Wirklichkeit erkennbar werden kann. Uebrigens ist nicht zu verkennen, dass Kant jener Abstraktion ungeachtet hier (wie in den meisten Hinsichten) die fundamentale Wahrheit, theils richtig geahndet, theils wirklich wissenschaftlich angedeutet hat.

fassung der Geschichte, die oft fälschlich in einer absoluten Selbstentäusserung aller Subjektivität, in einem subjektlosen Hingeben an das reine Faktum, in einer vorgeblichen (eben wohl einseitig abstrakten) Unparteilichkeit gesucht wird. Die wahre ideelle Objektivität (die Objektivität des Geistes, der Idee) ist dieses wesentlich nur dadurch, dass sie die Subjektivität in sich hat, dass sie das Resultat dieser selbst ist. Allerdings muss also das eigentliche welthistorische Urtheil objektiv seyn, d. h. jede Partikularität der Geschichte muss als ein Bestimmungsmoment der allgemeinen Ideal-Totalität, des ideellen Weltdaseyns, aufgefasst, erkannt und anerkannt werden. Individuen, wie Nationen und Zeiten haben ihre welthistorische Objektivität darin, dass sie ein bestimmtes, vorzugsweise positives Moment in der Totalisirung der Idee bilden, oder gewissermassen die Idee im Besondern repräsentiren. Auch alle inhaltlichen Elemente, alle faktischen Besonderheiten müssen aus dem Standpunkte jener immanenten Totalisirung begriffen werden, wofern sie in ihrer eigentlich historischen Bedeutung zum Bewusstseyn kommen sollen.*)

*) Es ist hier nicht der Ort, die sich in den verschiedensten Gestalten geltend machende Willkür der historischen Subjektivirung näher nachzuweisen. Bald ist es missverstandene Moralität, bald einseitiger politischer Aristokratismus oder Liberalismus; bald religiöse Abstraktionen, bald dieser oder jener zufällige Psychologismus, welche das Princip der historischen Würdigung und Darstellung bilden. So wird oft mehr darauf gelegt, dass Luther leidenschaftlich gewesen seyn soll, als dass er die Reformation gestiftet, ebenso mehr daraus gemacht, dass Napoleon diesen oder jenen persönlichen Fehler gehabt, als dass durch ihn Europa eine andere Gestalt erhalten hat u. s. w.

Endlich dass nun die Philosophie der Geschichte wesentlich spekulativ seyn müsse, bedarf keines näheren Erweises; ebenso wenig als nöthig ist, darzuthun, dass weder ein sogenannter (räsonnirender) Pragmatismus, noch eine blosse abstraktive Kulturgeschichte (sogenannte Geschichte der Menschheit), noch endlich eine reflexive Zusammenstellung der hauptsächlichsten Begebenheiten und Weltreiche auf die Bedeutung einer Philosophie der Geschichte Anspruch machen könne.*)

Die allgemeine dialektische Methode der sich in ihrer Entwickelung selbstbestimmenden Idee findet auch in ihrer welthistorischen Totalisirung statt; denn sie gehört zum Wesen des idealen Daseyns, sie ist die Idee selbst, insofern sie ihre Wirklichkeit an sich setzt, oder vielmehr insofern sie sich in ihrem Daseyn als ihr eigenes Princip und Resultat bethätiget. Es beruhet aber jene Methode darin, dass die Idee (der Geist in seiner Freithätigkeit) sich zunächst als subjektiv-unmittelbar setzt, oder ihren eigenen unmittelbaren Selbstan-

---

*) Wenig genügt in obiger Hinsicht bei mancherlei sonstigem Guten die Philosophie der Geschichte von Fried. v. Schlegel, welche durch ältere Arbeiten, z. B. durch Vico's *Scienza nuova*, Herder's Ideen u. s. w., selbst in einigen Beziehungen durch Voltaire's *Hist. univers.* übertroffen wird. Ausser den Andeutungen Hegel's in seiner Encyklopädie und Philosophie des Rechts ist bis jetzt für die eigentliche spekulative Auffassung der Geschichte nichts Besonderes geleistet worden, wofern man nicht das geistvolle Werk von Gans über die welthistorische Bedeutung des Erbrechts zum Theil hierherrechnen will. (Die Vorlesungen Hegel's über die Philos. der Geschichte werden noch erwartet). Jüngst hat Michelet (der französische Geschichtschreiber) in einer Einleitung in die allgemeine Geschichte einige geistreiche philosophisch-historische Winke und Züge gegeben.

fang hat, welches in ihrer historischen Weltrealisation nur in der Form der Natureinheit geschieht. Die Idee hat hierin ihre historische Thesis. Das Zweite ist, dass sich die Idee in ihrer existenziellen Weltlichkeit zu ihrem nothwendigen Unterschiede bestimme, also zu besonderen Formen oder typischen Organismen ihrer Weltdaseynlichkeit auf- und fortbilde; worin ihre historische Antithese beruhet. Das Dritte ist, dass sie sich in dem Unterschiede ihrer Weltformen als ihre eigene Totalwelt bestimme oder sich als Allgemeineinheit totalisire; womit sich die historische Synthese darstellt. In diesem dialektischen Gange bildet die Idee ihre Weltverhältnisse hervor, verarbeitet die objektiven Wirklichkeitsmomente zum substanziellen Inhalte ihrer selbst, hebt die Partikularitäten, welche sie selbst an sich gesetzt, in ihrer einseitigen Selbstständigkeit auf und wird so ihre Selbstwelt, in der ihre Allgemeinheit zugleich ihre positive Totalität und Universalität ist. Diese welthistorische Dialektik ist das Schicksal der Menschheit, das uns erhebt, indem es uns beugt.*) Die historische Thesis, welche gewissermassen der sinnlichen Metamorphose der Seele entspricht, kann bezeichnet werden: A, als „der Naturzustand," die Antithese, welche in der abstraktiven Stufe der Seele ihren Parallelismus hat, B, als „die Völker," die Synthese, deren psychisches Analogon die

*) Es darf nicht übersehen werden, dass es bei unserer gegenwärtigen Arbeit blos darauf ankommt, die allgemeinen Fundamentalmomente der Weltgeschichte nach ihrer apriorischen Nothwendigkeit anzudeuten. Die vielseitigere Durchführung, sowie die mehr oder minder empirische Füllung und Subsumtion kann nicht hierher gehören. Sie bleibt für den Verfasser selbst seinen bezüglichen Vorträgen überlassen.

logistische Einheitsstufe bildet, C, als „die Menschheit.“ Hierbei darf nun sogleich nicht unbemerkt bleiben, dass diese Stufen in ihrer Immanenz allein ihre welthistorische Wahrheit haben. Daher werden die Naturverhältnisse in den Völkern, beide in der Menschheit als stets wirkliche Wesenmomente vorkommen müssen; und die Letztere (die Menschheit) ist dieses nur insofern, als die Idee zugleich Bildungsprincip und Selbstzweck des Gesammtprocesses der Geschichte des menschlichen Geschlechts bildet. *)

A.

Der Naturzustand.

Wenn oben ein Naturzustand als Normativ des Rechts und Staates geläugnet worden, so ist das einfache Motiv hierfür darin anzuerkennen, dass Staat und Recht bereits eine ideelle Aufhebung des blosen Naturzustandes, somit den Austritt der Idee aus demselben, bezeichnen. Anders verhält es sich mit der Geschichte. Sie hat die allgemeine Totalisirung der Idee zu ihrem Wesen, muss daher Alles, was das ideelle Daseyn betreffen kann,

*) Ueberhaupt darf nicht unerkannt bleiben, dass die Methode des Seelenlebens auch die der Geschichte ist. Diese ist gewissermassen nur die Psychologie der Menschheit. Die wesentlichen Formen der Wirklichkeit des individuellen Geistes sind auch die der Weltgeschichte. Daher bildet auch die Entwickelung der drei psychischen Hauptfunktionen, nämlich der Intelligenz, des Willens und der Phantasie, nach allen ihren besondern Richtungen hin, die Substanz der Weltgeschichte. Nach Massgabe der welthistorischen Stufen erscheinen jene substanziellen Momente in verschiedener Metamorphose. Religion, Wissenschaft, Moralität, Staat, Kunst und die allgemeine Vermittelung Aller — die Sprache, nehmen hiernach nothwendig verschiedene Formen an.

in sich zu konkreter Bestimmtheit verarbeiten, um in ihrer Totalität zugleich ihre eigene Universalität zu haben. Die universelle Unendlichkeit des Geistes aber erwächst zunächst aus seiner unmittelbaren Einheit mit der Natur, indem er, von dieser ausgehend und auf sie sich ewig beziehend, das objektive Universum allein zum Inhalte seiner selbst machen und hiermit selbst universell werden kann.

Der Naturzustand der Idee aber bethätiget sich darin, dass der Geist seine Weltexistenz als durch die Naturbeziehungen schlechthin bedingt affirmirt, ohne diese Beziehungen selbst noch auf ihre ideelle Wahrheit zurückzuführen oder sich als deren Endzweck von sich aus zu setzen. Er bezeichnet den Geist, insofern derselbe die Möglichkeit und den positiven Anfang seines Weltdaseyns in seiner reinen Naturbestimmtheit darstellt. Auch diese historische Thesis des Geistes hat ihren, man möchte sagen, analytischen Fortschritt an ihr selbst. Diese thetische Analyse bestimmt sich in folgender Weise. Zuerst erscheint die Idee in ihrer reinen kosmischen These, dann in ihrer anthropologischen, drittens in ihrer geselligen. Man kann demnach dieses Verhältniss bezeichnen *a*) als die kosmische Stellung des Geistes, *b*) als die natürlich-anthropologische, *c*) als die gesellige. *)

*) Die gesellige Stellung ist noch nicht politische Socialität, welche schon eine bestimmte ideelle Antithese voraussetzt; vielmehr enthält jene nur die natürlich-unmittelbare Form der menschlichen Gesellschaft und mag eben deshalb als blose Geselligkeit bezeichnet werden.

α) Die kosmische Stellung des Geistes (die Idee).

Der Geist ist der Endzweck der Welt; denn er ist der absolute Selbstzweck des Seyns überhaupt. Um aber sich selbst als Endzweck zu haben, muss er sich an allen objektiven Weltverhältnissen subjektivisiren und diese als seine Bestimmungen an sich selbst offenbaren. Solches kann er nur, indem er zunächst in der Einheit mit den allgemeinen oder Grundbestimmungen des Weltdaseyns existirt. Er wird hiermit als in absoluter Beziehung zur Welt überhaupt, als centraler Beziehungspunkt der Weltverhältnisse schlechthin gesezt. Man kann daher diese erste gleichsam fundamentale Naturbestimmtheit der Idee die kosmische These, die kosmische Stellung derselben nennen. In ihr wird die unendliche Selbstbeziehung der Idee auf die Welt (ihre Weltfreiheit nach ihrer natürlichen Möglichkeit begründet.

Die Bedeutung der kosmischen Stellung der Idee wird nun in besondern Momenten realisirt. Geht die Betrachtung auch hier zunächst von dem Allgemeinsten aus; so bietet sich α) die objektive Welttotalität als solche, gleichsam die kosmologische Stellung. Der Geist steht in der Mannichfaltigkeit seiner individuellen Realität unter der Ordnung der unendlichen Naturwelt, d. h. er muss in der Einheit, in dem ganzen Systeme der natürlichen Dinge existenziell bestimmt seyn. Die allgemeinen Naturgesetze, d. h. eben die immanente Allbeziehung der natürlichen Wesen, sind insofern auch Gesetze der Idee, als diese nur unter ihrer Voraussetzung ein Weltdaseyn haben kann. Die spätere Fortentwickelung der Idee in der zeitlichen Selbstbeziehung muss stets an jene Gesetze sich knüpfen und dadurch, dass sie die konkreten

Wirkungen derselben subjektivirt, d. h. auf sich von sich aus bezieht, sich selbst zu ihrer objektiven Welttotalität bestimmen. Die ganze Kultur beruhet hierauf, sowohl in intellektueller, als praktischer (moralischer, politischer, industrieller) und ästhetischer Beziehung. In allen diesen Hinsichten gelangt die Idee nur insofern zur objektiven Weltexistenz, zu welthistorischer Totalität, als sie die allgemeinen Weltgesetze nach ihrer konkreten Systematisirung von sich aus setzt, also eben zu ihrem Selbstinhalte macht. Jene allgemeine Welttotalität beruhet aber in der Immanenz des Materiellen, des Körperlichen und des Lebens, oder in dem ursprünglich-inneren Verhältnisse der mechanischen, chemischen und organischen Momente. Die Idee hat somit in ihrer kosmischen These, so zu sagen, den Einfluss jener Immanenz zu erleiden, aber für ihre Freiheit. Die objektive Naturweltgeschichte ist der ewige unendliche Zusammenhang zwischen Materialität, Körperlichkeit und Leben, also, zeitlich vorgestellt, der ewige unendliche Process der selbstlosen Daseynlichkeit in jenem Verhältnisse. *) Die natürliche Bestimmtheit, welche die Idee von diesem Standpunkte aus an sich erfährt, enthält die objektive Bedingung ihrer späteren Erhebung über alle natürlichen Endlichkeiten zu der unendlichen Einheit der Welt. Oder der Geist muss zuerst nothwendig in der kosmologischen Universalität schlechthin existiren, wenn er später von sich aus die Tiefen der Natur durchdringen, ihre Mächte in seinen Kreis leiten und sich selbst seine unendliche Geschichte konstruiren will. Denn nur so kann er die Urverhältnisse der Natur zu seinen existenziellen Prädikaten haben; was wie-

*) Vgl. Abth. I, S. 18 ff.

derum nothwendig ist, wenn er seine Subjektivität als ein objektives Daseyn setzen will.

β) Die astronomische Stellung.

Die allgemeinen Naturgesetze hypostasiren sich zunächst in den Weltkörpern. Sie haben in ihnen noch den allgemeinsten Ausdruck ihrer Realität. Die geschichtliche Offenbarung der Idee knüpft sich in allen ihren Stufen vielfach an die astronomischen Naturverhältnisse an, besonders aber in ihrem Ausgange. Es bietet aber dieser Standpunkt zwei Seiten, nämlich die der abstrakten Selbstbeziehung der Weltkörper auf sich und dann die ihrer Beziehung aufeinander. Im Allgemeinen stellen die Weltkörper an sich selbst oder in ihrer abstrakten Beziehung auf sich nur die unendliche Vereinzelung der Naturtotalität an ihr selber dar. Die Natur hat in ihnen gleichsam ebensoviele besondere Miniaturen ihrer unendlichen Einheit, welche freilich an ihnen selbst in verschiedenen Formen wiederholt wird. Denn nur durch solche unendlich viele Sondertotalitäten gewinnt die Universaltotalität die Fülle ihrer unendlichen Absolutheit oder vielmehr ihre absolute Selbstheit. Die Idee ist nun ihrerseits zunächst durch diese Vereinzelung der Naturtotalität oder durch die einzelnen Weltkörper natürlich-konkret bestimmt. Ihre weitere subjektive Richtung in der Geschichte knüpft daran die nächsten Anfänge ihrer kosmischen Kultur. — Die andere Seite des astronomischen Standpunkts ist der der Gegenseitigkeit oder der Beziehung der Weltkörper aufeinander. Zuvörderst wird durch diese Beziehung unstreitig unsere Erde selbst in ihrer kosmischen Individualität vielfach bestimmt, woraus eine mittelbare Einwirkung auf die menschliche Existenz

der Idee, somit auf deren geschichtlichen Zustand, nothwendig erfolgt. Dass namentlich der geschichtliche Bildungsgang der Erde selbst und somit auch das historische Schicksal des Menschengeschlechts durch jene Einwirkungen wesentlich bedingt werde, ist schlechthin anzuerkennen. Weiter aber offenbart dieses System der Weltkörper selbst die Totalisation der Natur, womit der Idee die subjektive Selbstbeziehung auf die Unendlichkeit der Welt möglich wird und so wiederum das Innewerden ihrer eigenen Unendlichkeit, des Selbstbewusstseyns ihrer Freiheit. Nicht blos in dem Anblicke des Himmels, vielmehr, ja ganz eigentlich erst in der Berechnung und Kenntniss desselben erkennt der Geist, dass er über Allem ist und der Zweck von Allem. Der astronomische Standpunkt der Idee von dieser Seite ist aber theils ein planetarischer, theils ein solarischer. Das planetarische Moment bedingt die ideelle Wirklichkeit in ihrem einfachen Daseyn oder in ihrer existenziellen Unmittelbarkeit. Das planetarische System bildet hiermit gleichsam den heimathlichen Boden der Geschichte. Die solarischen Verhältnisse enthalten die Principien der planetarischen Wirklichkeit und sind insofern für die ideelle Existenz, in welcher planetarischen Region sie auch erscheinen möge, die Träger ihrer objektiv-gegebenen Gemeinschaftlichkeit, die natürliche Basis des unendlichen Reiches geistiger Einheit.

γ) Die tellurische Stellung.

Diese enthält den Begriff der Existenz der Idee in ihrer konkreten erdlichen Naturbestimmtheit. Auf der Erde hat die Weltgeschichte ihren typischen Verlauf. Wie sich dieselbe auch erweitern, welche Kreise sie auch in der Unendlichkeit der Zeit

und der Naturwirklichkeit ausserhalb der Erde beschreiben mag; ihre ewige Bahn ist in der tellurischen bestimmt und dargebildet.

Die tellurische Bestimmtheit der Idee, oder vielmehr die geschichtliche tellurisch-bestimmte Erscheinung derselben knüpft sich zunächst an die natürliche Gestaltung der Erde selbst, von deren Phasen sie wesentlich bedingt wird; dann an die lokalen Verhältnisse auf der Erde und endlich an die von diesen lokalen Verhältnissen und astronomischen Beziehungen abhängige Beschaffenheit der natürlichen Umgebung. Oder die Geschichte erscheint in ihrer tellurischen Naturbestimmtheit bedingt: 1) von dem geologischen, 2) von dem geographischen und 3) von dem klimatischen Momente.

Das Wesentliche in geschichts-philosophischer Hinsicht ist die Beziehung des immanenten Verhältnisses jener drei Momente auf die thetische Existenz der Idee in ihrer zeitlichen Weltbestimmtheit. Denn gerade die innere fortgehende Gegenseitigkeit und Abhängigkeit zwischen dem Bildungsprocesse der Erde und ihren Erscheinungen auf der Oberfläche, die allmälige und bei aller Gleichartigkeit der Grundstrebungen in verschiedenen Zeiten verschiedene Produktivität der Erde, sowohl in ihren Massenformen als auch in ihren besondern Gestaltungen namentlich der lebendigen (Pflanzen- und Thier-) Welt, endlich die höchste Mannichfaltigkeit aller dieser besondern Formen bei der Einheit ihrer Verhältnisse, so dass in den verschiedensten Zeiten, unter den verschiedensten Umständen und an den verschiedensten Oertern doch dieselben Bildungsgesetze und plastischen Typen obwalten — alle diese Bezüge dienen der Entwickelung der Idee und geben ihr einerseits die

Bestimmtheit ihrer endlichen These, andererseits aber auch die Ausgangspunkte ihrer unendlichen Antithese und Synthese. Mit dem Fortschritte der tellurischen Gestaltung geht die existenzielle Darbildung der Idee gleichen Schritt, mit der Verschiedenheit der erdlichen Formen gestaltet sich die ideelle Weltexistenz zu besonderen Modifikationen, in der Einheit aller Erderscheinungen, in dem immanenten Selbstbezuge des tellurischen Unterschieds hat die Idee die Möglichkeit ihrer eigenen objektiven Welteinheit. Es ergiebt sich hieraus, wie die geologisch-geographisch-klimatische Bestimmtheit der Erde eine wesentliche Bestimmtheit der Weltexistenz der Idee ausmacht, wie diese ihre Geschichte nur in dieser Naturstellung anfangen und ewig fortgestalten kann. Die Individualisirung nun der ideellen Weltexistenz in dieser Naturstellung erscheint im Menschen. Er muss somit in seiner Geschichte vor Allem auf jene kosmische Bestimmtheit bezogen werden.*)

---

*) Es ist begreiflich, wie hier die Nachweisung des Bezugs zwischen der Idee und der tellurischen Beschaffenheit im besondern nicht wohl stattfinden kann, da es uns nur auf die philosophische Grundzeichnung der weltgeschichtlichen Konstruktion der Idee ankommt. Die Ausfüllung dieses Grundrisses muss billig einer detaillirteren Ausführung der Philosophie der Geschichte überlassen bleiben. Wie ganz ungemein in diesem Jahrhunderte die Beobachtungen und Forschungen gelehrter und geistvoller Männer im Verein mit spekulativer Erkenntniss Anderer, der Philosophie der Geschichte auf dieser Seite vorgearbeitet haben, ist bekannt. Was früher von Aristoteles und Eratosthenes an bis auf Kant und Al. v. Humboldt mehr in partikulärer Bestimmtheit aufgefasst und in besonderen Beziehungen erkannt, auch wohl mehr oder weniger fragmentarisch erstrebt worden, ist seit dem Anfange dieses Jahrhunderts und namentlich unter Vermittelung

b) Die rein anthropologische (natürlich-anthropologische) Stellung.

Der Geist existirt als unendliche Einheit und Allgemeinheit nur in Individuen. Deshalb muss er auch jenes ganze kosmische Verhältniss an sich selbst zu individueller Bestimmtheit bilden und darstellen. Oder der Geist tritt in seine geschichtliche Wirklichkeit, indem er die kosmische Universal-Totalität in seiner eigenen Individualexistenz totalisirt. Hiermit erscheint er überhaupt als Mensch. Wird nun diese individuell-subjektive Totalisirung in ihrer reinen Unmittelbarkeit fixirt, so bildet sich hiermit der einfach natürliche Menschenzustand, oder eben die rein (natürlich-anthropologische Stellung der Idee in ihrer

---

jener Männer zu einer universellen Totalität ausgebildet worden. Es ist ein erhebendes Schauspiel, zu sehen, wie die Idee, in natürlicher Bestimmtheit existirend, alle besonderen Momente dieser Letztern selbst von sich aus successiv gesetzt oder frei subjektivirt hat und, sie nun an sich selbst zu ihrer eigenen Weltlichkeit zusammenfassend, als die Fülle ihrer Selbstexistenz im Begriffe darstellt. Es bedarf wohl der Erinnerung nicht, wie mittelbar oder unmittelbar durch Kant's Philosophie überhaupt und namentlich durch dessen physikalisch-geographische und physikalisch-astronomische Werke angeregt, Männer, wie Georg Forster, Blumenbach, Alexand. v. Humboldt, Leop. v. Buch, der Graf von Hoffmannsegg und auch Ausländer, z. B. Cuvier, die innere Einheit in der unendlichen Mannichfaltigkeit tellurischer Bildung und Produktivität aufgewiesen haben. Besonders wichtig ist die Ausbildung der Geologie und der tellurischen Archäologie für die Erkenntniss der Geschichte der Menschheit geworden. In geographischer Hinsicht hat, wie bekannt, C. Ritter, die Forschungen jener und anderer ausgezeichneter Männer durch seine Gelehrsamkeit vervollständigt und durch seinen Geist in ein grosses Panorama zu verbinden gewusst.

Geschichte. — Diese natürlich-anthropologische Stellung hat das Besondere ihres Begriffes in folgenden Momenten, nämlich α) in der natürlichen Genesis, β) in der natürlichen Subsistenz, γ) in der natürlich-historischen Konstruktion.

α) Die natürliche Genesis.

Das Nächste ist hier der natürliche Ursprung des menschlichen Geschlechts. Der Geist kann nur da in die gegebene Wirklichkeit treten, wo sich die Natur zu ihrer höchsten Stufe, zur innersten Selbstcentralität, ausgebildet hat, welches in der Vollendung der lebendigen Individualität geschieht. Denn nun erst kann sie die absolute Objektivität des Seyns als Objektivität für das Seyn selbst, somit für dessen eigene Subjektivität oder Freiheit darstellen. Der Mensch, als die individuelle Wirklichkeit des Geistes oder der Idee, konnte demnach nicht früher in die erdliche Daseynssphäre treten, als bis die Erde jene Höhe natürlicher Entwickelung erlangt hatte, mit welcher sie zur Darstellung der natürlich-vollkommensten Lebensform fähig geworden war. Damit aber dieses geschehen konnte, musste sich zuvor das gesammte kosmische Verhältniss an der Erde so eigenthümlich bestimmt haben, dass es in der vollkommnen Lebensindividualität seinen innersten Mittelpunkt zu setzen und sodann zu diesem wiederum in die angemessene peripherische Beziehung zu treten vermochte. Insofern bedingt also schon vorbereitend das geologische Verhältniss die anthropologisch-historische Existenz der Idee. Dass somit der Mensch nicht rein ursprünglich gleichzeitig mit dem Ursprunge der Erde auf ihr erscheinen konnte, ist hiermit begreiflich. Auch

ist klar, dass der Mensch zuerst da in die erdliche Natursphäre eintreten musste, wo die Erde selbst jene ihre höchste organische Selbstcentralisation zuerst an sich darstellte.*)

Die weitere Frage ist nun die nach dem Wie oder der Art des Ursprungs des Menschen. Der Geist geht in seiner existenziellen Erscheinung den Weg der Natur, ohne darum Natur zu seyn. Denn die Natur ist das Seyn wie er selbst, aber sie ist das Seyn für ihn. Um aber für ihn seyn zu können, muss er selbst ewig einheitlich mit ihr seyn, indem sie nur insofern für ihn seyn kann, als er sie als seine objektive Bestimmtheit auf sich bezieht und von sich aus setzt, insofern er überhaupt sich als Seyn mit dem Seyn der Natur identificirt, in dieser dasselbe Seyn affirmirt, was in ihm ist, jedoch nur als das Mittel zu seiner eigenen freien Positivität, also als das Mittel seiner reinen Absolutheit. Denn das Wesen des Seyns ist, dass es absolute Positivität, d. h. absolutes Thun ist in absoluter Substanzialität. Diese Absolutheit aber kann es nur seyn, wenn es an sich selbst und durch sich selbst seine eigene Subjektivität; somit seine Selbstfreiheit hat. Insofern ist allerdings der Geist (die Idee) der Endzweck und das Wesen des Seyns.

Aus diesem Verhältnisse der Idee zur Natur ergiebt sich, dass sie nur sie selbst, eben Idee, seyn kann, wenn sie die natürliche Objektivität nach jener ewigen Einheit auf sich bezieht, also auch in jener ewigen Einheit mit ihr existirt. Ihre Geschichte ist daher gewissermassen auch die Ge-

*) Dass geschichtliche Ueberlieferungen, wie geologische Forschungen, dieses Resultat gleich sehr bestätigen, ist bekannt.

schichte der Natur, nur darin von dieser unterschieden, dass sie dieselbe als ihren nothwendigen Inhalt, als ihre geschichtliche Bestimmtheit setzt, wie sie an der Geschichte der Natur sich selbst zum geschichtlichen Daseyn bringt. Der Ursprung des Menschen ist daher wesentlich ein natürlicher, d. h. der Mensch entstand als erdliche Erscheinung dadurch, dass sich das an sich selbst ewig substanzialisirte geistige Princip auf immanente Weise mit dem in dem natürlichen Bildungsprocesse der Erde gestalteten menschlichen Leibe zur Einheit der Existenz individualisirte. Sein irdischer Anfang ist daher kein Anfang der geistigen Existenz überhaupt, eben so wenig ist sein Geist aus der erdlichen Natur entstanden; sondern sein irdischer Ursprung ist nichts weiter als der Anfang seiner diesseitigen leiblichen Individualisirung. Es kann nun insofern gesagt werden, dass der Mensch durch eine *generatio aequivoca* entstanden ist, als einerseits das substanzielle Lebensprincip der menschlichen Leiblichkeit sich in dem erdlichen Bildungsgange nach seiner Geschlechtsbeziehung für diese Sphäre in einem bestimmten Anfange unmittelbar setzte, und als andererseits die Idee mit dieser leiblichen Unmittelbarkeit zugleich den Anfang ihrer erdlichen Offenbarung dem ewigen Systeme der Dinge gemäss machen musste. Der Geschlechtsunterschied und dessen Folge, die Forterzeugung, ist diesemnach nicht erst ein konsekutives Entwickelungsmoment jener ursprünglichen Erzeugung, sondern mit ihr selbst zugleich gegeben.

β) Die natürliche Subsistenz.

Die geschichtliche Existenz der Idee in ihrem erdlichen Daseyn ist nächst der natürlichen Ge-

nesis durch die Erhaltungsmittel natürlich bestimmt. Durch sie wird der Mensch einerseits stets in der unmittelbaren Einheit mit der Natur erhalten, andererseits aber auch angewiesen, die ideelle Macht an der Natur zu offenbaren. Diese Seite der natürlichen Bestimmtheit der Idee in ihrer Geschichte ist daher auch der bestimmtere Ausgangspunkt der Kultur. In ihr beruhen zugleich die ersten objektiven Momente und Motive, theils der persönlichen Individualisirung, theils der gemeinschaftlichen Arbeit, somit die äusserlichen Motive des persönlichen Rechts und der Socialität so wie der Civilisation. Dass nun sowohl von der Beschaffenheit der Subsistenzmittel an und für sich, als auch von der Art, wie sie gewonnen werden, und von der damit zusammenhängenden Lebensweise die eigenthümliche Stellung und Bedeutung der Nationen in der Weltgeschichte wesentlich bedingt werden müsse, ist aus der Entwickelungsmethode der Subjektivität überhaupt erklärbar.

γ) Die natürlich-historische Konstruktion.

Die Idee muss in ihrer geschichtlichen Welttotalisirung alle natürlichen Beziehungen ihrer gegebenen Existenzsphäre zu ihren Bestimmungen nehmen. Hiermit tritt sie durch ihr eigenes selbstgeschichtliches Motiv in mehrere Existenzformen auseinander. Das äusserliche Bestimmungsmoment dieser natürlichen Selbstunterscheidung liegt zunächst in den allgemeinen tellurischen Bildungsformen, in geologischen, hauptsächlich geographischen und klimatischen Verhältnissen. Der Mensch ist in seiner natürlichen Entwickelungs- und Fortbildungsgeschichte ein Kind und Zögling der Erde. Seine naturhistorische Form-

menunterscheidung konstruirt sich daher an dem Formenunterschiede der Letztern, an ihrem lokalen Partikularismus. Denn indem die Idee in ihrer Geschichte zur objektiven Weltexistenz gelangt, muss sie vor Allem und ursprünglich die partikulären Totalisationen des Naturdaseyns auf sich beziehen, welche eben die besondern Lokalitäten sind, wie sie namentlich in den Welttheilen sich zu eigenthümlichen Bestimmtheiten abschliessen, wobei denn freilich die allgemeinen kosmischen und astronomischen Verhältnisse als konkret mitbestimmend erscheinen. Uebrigens besteht die lokale Partikularisation des menschlichen Daseyns nicht absolut für sich und unabhängig von dem eigenthümlichen Unterschiede in der menschlichen Natur selbst. Es kommt vielmehr bei jener Partikularisation, wofern sie eine an sich selbst abgeschlossene und stabile Bestimmtheit erhalten soll, auch theils auf die (man möchte sagen) eigenthümliche subjektive Reaktion, theils darauf an, ob und in wie weit sich in der lokalen Sphäre die bestimmte Selbstnatur mehrerer Menschen aus sich selbst einseitig forterzeugt und die Allgemeinheit der Mischung und des Verkehrs von sich ausschliesst. So entstehen die Raçenunterschiede, welche als ebenso viele besondere Hauptformen der Naturbestimmtheit der Idee zu betrachten sind und als ebenso viele tellurische Lokalisationen der sich selbstnatürlich partikularisirenden Idee oder Geistigkeit erklärt werden können. Ohne hier auf das Detail einzugehen, sollen nur die allgemeinen wesentlichen Momente dieser naturhistorischen Konstruktion des Menschengeschlechts angedeutet werden. Das Erste ist, dass diese Konstruktion die einfache Thesis der ideellen Naturbestimmt-

heit zu ihrer Grundlage hat, oder dass die Idee sich in ihrer typischen Identität naturhistorisch setze. Denn ohne dieses Moment würde ihre universale Selbsttotalisation, worin doch ihre Geschichte besteht, nicht möglich seyn.*) Das Zweite ist, dass die naturhistorische Antithese sich an jener urtypischen These selbst hervorbilde. Dieses geschieht dadurch, dass die lokale Partikulartotalisation eine feste Bestimmtheit der ideellen Existenz werde, oder dass diese sich in jener historisch selbstpartikularisire. Das Dritte endlich erweiset sich darin, dass der naturhistorische Zusammenhang der lokalen Partikulartotalitäten durch die gemeinschaftlichen Grundgesetze tellurischer Formation und Produktion, sowie durch die Kontinuität der Raumeinheit selbst vermittelt, ein natürliches Attribut der ideellen Existenz werde, welche hiermit ihre naturhistorische Synthese gewinnt.

Auf dieser gleichsam naturhistorischen Dialektik beruhet die subjektiv-freie Geschichtsdialektik der Idee, wie sie sich in den Staaten und Völkern, dem Staatensysteme und endlich in der allgemeinen kosmopolitischen Einheit des menschlichen Geschlechts vollzieht. Eben darum kann der Begriff der Geschichte ohne Bezugnahme auf jene naturhistorische Konstruktion der Idee nicht vollständig erkannt werden. Denn die Idee ist nicht abstrakt für sich, sondern in ewiger Einheit mit der Natur frei unterschieden und Eins. Aber eben deswegen wird der Racenunterschied auch nicht allein natürlich gesetzt, sondern ist zugleich

*) Dass dieses Gesetz nicht die ursprüngliche Abstammung von einem Menschenpaare nothwendig voraussetze, ist klar.

ideell motivirt, indem jener natürliche Bezug von Anbeginn für die Idee gegeben ist. Diese konstruirt sich an ihm, weil sie ursprünglich dessen ewigen Grund bildet.

c) Die natürlich-gesellige Stellung der Idee.

Wenn die kosmische Stellung die allgemeine natürliche Basis der ideellen Welttotalisation der Idee ausmacht, die rein anthropologische aber die natürliche Existenzform derselben bezeichnet; so charakterisirt sich in der geselligen die natürlich-bestimmte Selbstbeziehung der Idee auf sich. In der Geselligkeit findet die Idee schon sich selbst als Subjekt der natürlichen Verhältnisse, obwohl die Beziehung derselben auf sich selbst noch lediglich auf dem Grunde natürlicher Motive stattfindet. Die Idee bildet sich aus jenen vorhergehenden Naturmomenten ihrer Existenz die natürlichen Organismen für ihre historische Welttotalität.

Der immanente Fortschritt dieser Stellung bestimmt sich durch ihre substanzielle Bedeutung, welche eben die noch natürlich-motivirte Selbstbeziehung der Idee auf sich ist in ihrer objektiven Weltlichkeit. Das Nächste ist jene Selbstbeziehung, insofern sie durch das Motiv einfach natürlicher Existenz bestimmt wird, das Zweite, insofern sie sich wegen des Motivs natürlicher Kontinuität in der Existenz setzt, das Dritte, insofern sie auf dem Motive natürlicher Totalität beruhet. Oder die gesellige Naturbestimmtheit der Idee bildet sich α) aus Familien, β) aus Stämmen, γ) aus Nationen.

α) Die Familien.

Sie stellen die Idee dar, insofern sie sich wegen des Motivs der natürlichen Möglichkeit ihrer ob-

jektiv-weltlichen Existenz auf sich selbst bezieht und in diesem Motive als solchem das Princip ihrer organischen Totalisirung hat. Die Familien sind somit die ersten und deswegen auch die einfachsten Organismen der Geschichte; weshalb diese gewissermassen in ihnen die Bestimmtheit ihres eigentlichen Anfangs hat. Die Familien sind hier aber noch nicht aus ihrem politischen Standpunkte aufzufassen. Unter diesen treten sie erst, wenn der ganze natürlich-historische Standpunkt von der Idee aus gelebt ist und ihre allgemeine freie Selbstmacht die Naturbestimmtheit vollständig bewältiget und hiermit die Staaten als die höheren Organismen ihrer Geschichtstotalität geschaffen hat. Die Familien, als die früheren niederen Erscheinungen, bilden sodann nur besondere organische Konstitutiv-Momente und haben ihre natürlichen Motive an die höhere ideelle Selbstständigkeit hin gegeben. Um aber in den Staaten als wahrhaft organische Glieder hervorzutreten, müssen die Familien zuvor ihre natürliche Motivirung als selbstständige Organismen durchgeführt haben. Oder die Familien sind nothwendig vor den Staaten. Sie gehören in ihrer reinen Selbstständigkeit dem Naturzustande des Menschen an und sind daher in sich selbst und als einfache historische Erscheinungen keine blossen Resultate subjektiver Willkür.

β) Die Stämme.

Sie sind die natürliche Selbsteinheit der Familien oder die natürliche Immanenz derselben in ihrer reinen Kontinuität. In ihnen hebt sich die natürliche Abstraktion der Familien auf, und diese treten hiermit auf dem Wege natürlicher Motivirung ihre eigene Geschichte an. Die Stämme sind in der Geschichte der Menschheit nichts Z

fälliges, sondern eine ideelle Nothwendigkeit, d. h. die Idee könnte ohne sie die volle Totalität ihres Weltdaseyns nicht gewinnen, insofern diese wesentlich ein Universalorganismus seyn muss, den sie sich selbst als solchen zu schaffen hat. In den Stämmen hat dieser Organismus ein höheres, aber doch ein unmittelbar aus den Familien hervorgehendes organisches Sondersystem. In ihnen erhebt sich die natürliche Selbstbeziehung der Idee schon zu einer natürlich motivirten Allgemeinheit, welche die Gemeinschaft der Abkunft, das durch den ganzen Stamm hindurchgehende Interesse der verwandtschaftlichen Einheit und Selbstständigkeit ist. Die objektive Weltthätigkeit des Menschen beginnt hiermit in den Stämmen. Sie treten zunächst selbstisch auf, und daher ist der Streit und Kampf die Form ihrer Gegenseitigkeit. Mit den Stämmen beginnt somit die positive Entwickelung der Geschichte. Später erscheinen sie in den ersten Formen der Staaten als die natürlichen Repräsentanten des Unterschiedes der Stände.

γ) Die Nationen.

Der natürliche Gegensatz, welchen die Idee in den Stämmen historisch konstruirt, löst sich in Nationen zur Einheit auf. Diese bilden die durch natürliche Motive bestimmte totalisirende Selbstbeziehung der Idee auf sich. Wie bei den Stämmen die Familien ihre atomistische Existenz in der immanenten Kontinuität selbstaufheben; so centralisiren sich wiederum die Stämme in den Nationen. Diese sind daher das Produkt der natürlich motivirten Attraktion der Stämme. Die Stämme selbst aber erscheinen in den Nationen nicht in agregatenartiger, mechanischer Verbindung, sondern in organischer Gliederung. Ihre abstrakte

Selbstheit ist in der Nation aufgehoben, ohne dass ihr Unterschied negirt wäre. Die Nationen sind somit wesentlich natürlich-bestimmte Total-Organismen der Idee. Die Idee sammelt sich aus ihrer naturalistisch-äusserlichen Abstraktion zu konkreter natürlicher Selbsteinheit. Hiermit vollendet sie ihren Naturzustand und wird mächtig genug, ihn selbst als das Objekt ihrer subjektiv-freien Bestimmung zu nehmen. Sie hat diese Macht erlangt, theils durch ihre Befreundung mit der Natur, theils aber durch den Kampf mit der natürlichen Selbstständigkeit. Der Naturstand der Idee, oder ihre historische These, wird durch die ideelle Selbstantithese aufgelöst, in welcher alle naturalistischen Momente vorkommen, jedoch nur als blose inhaltliche Objekte der subjektiven Freiheit. Hiermit geht der Naturzustand der Idee über in den politischen; die Nationen werden Völker.

B.

Die Völker.

Der Naturzustand der Idee ist der Boden ihrer eigentlichen Geschichte, welche dort ihre ewigen Wurzeln verbirgt und sich dort für ihr unendliches Reich ewig anzubauen bestimmt ist. Eben deswegen muss sie auch, bevor sie ihre freie Welttotalisirung, ihr universelles Selbstbewusstseyn darstellen kann, der Naturzustand als eine unmittelbare Bestimmtheit an sich setzen. Nur insofern sie in dieser Unmittelbarkeit ist, kann sie auch die Mittelbarkeit ihres Weltdaseyns, eben ihre ideelle Selbstoffenbarung in den Weltverhältnissen erreichen. Wie nun jene natürliche Unmittelbarkeit in den Nationen ihren universellen Abschluss er-

langt hat; so müssen diese auch die nächsten Momente bilden für die freie Subjektivität in der ideellen Weltdarstellung. Die Nation, als natürlicher Inhalt der ideellen Existenz von der Idee selbst gesetzt und bestimmt, bildet das Wesen des Volks, dessen Form der Staat ist. Die Auflösung der Unmittelbarkeit des Naturzustandes beginnt somit durch die Bildung der Staaten, durch den Uebergang der Nationen in die Völker. Die Völkerstufe der Idee aber bietet in der Geschichte an sich selbst einen immanent motivirten Entwickelungsgang dar, durch welchen sie sich allein zu wahrhaft inhaltlicher Bedeutung der Geschichte bildet. Man kann diesen Stufengang bezeichnen: *a*) als die Völkerindividualität, *b*) als die Völkersocialität, *c*) als die Völkeruniversalität.

a) Die Völkerindividualität.

Die Völker sind in ihrem ersten Auftreten natürlich-existenziell basirt, so dass sich hier das politische Moment noch rein am nationellen darstellt. Selbst, wenn später in der Völkergeschichte die politische Abstraktion die Schranke der blosen Nationalität zu überschreiten und sich gegen diese gleichgültig zu verhalten scheint, ist die Grundwurzel der politischen Bestimmtheit doch immer in einem eigenthümlich-nationellen Urmomente gelegen, mit welchem sich die fremdartigen Elemente durch die politische Macht selbst allmälig zur Einheit vermitteln. In dieser hypostatischen Bestimmtheit an und für sich besteht nun die Völkerindividualität.*)

*) Insoweit kann man gegen Leo (vgl. dess. Universalgesch. Einleit. und dess. Staatslehre) behaupten, dass dem

In den Völkern hat demnach die Geschichte ihre nothwendigen ideell-substanziellen Hypostasen, und die Idee gewinnt ihr universalhistorisches Selbstbewusstseyn nur in dem Masse, als sie sich in den Völkern und deren Gegenseitigkeit subjektiv frei unterscheidet und wiederum einet. So wie nun aber das Bewusstseyn überhaupt (auch das persönlich-individuelle) kein unmittelbares Attribut des Geistes in seiner gegebenen Existenz ist, sondern nur die subjektive Selbstvermittelung desselben bezeichnet und darstellt und hiermit dem Gesetze der Metamorphose unterliegt; ebenso auch das Volksbewusstseyn. Die geschichtliche Erscheinung der Völker offenbart daher an sich den Fortschritt durch die drei in der Psychologie (Abth. I) bezeichneten Kategorien der psychischen Metamorphose. Es muss desshalb ein Volk, welches den Volksbegriff vollständig verwirklichen will, die Immanenz der sinnlich-konkreten, der verständig-abstraktiven und der vernünftig-konkreten Metamorphose an sich darstellen. Uebrigens kann auch ein Volk auf einer der unteren Stufen vorzugsweise bestimmt bleiben und doch in der Weltgeschichte seine bedeutsame Stelle haben. Denn kein Volk existirt blos für sich, sondern als ideell-wirkliches (nicht blos natur-wirkliches) Organ der ideellen Weltuniversalität. Hiernach muss es denn auch bei der

---

Grunde nach alle Staaten organische sind, dass die von ihm sogenannten mechanischen aber nur besondere Weisen der Fortbildung organischer Staaten darstellen. Denn selbst die nordamerikanische Union ist in der That ursprünglich organisch; sie ist die Fortsetzung des englischen Staates, der in ihr gleichsam einen Absenker hat, welcher freilich in anderm Boden und unter andern Verhältnissen sich auch formell verschieden fortbestimmen musste.

Beurtheilung seiner historischen Bedeutung gewürdiget werden, nicht aber nach seiner isolirten Selbstheit. *) Es kommt somit hinsichtlich der historischen Wichtigkeit eines Volks zunächst und hauptsächlich darauf an, ob und in wie weit es mit seiner eigenthümlichen Bestimmtheit sich in das Gesammtsystem der Völker organisch einverleibt hat. Jene eigenthümliche Bestimmtheit einerseits, sowie diese organische Eingliederung andererseits, hängt vorzugsweise von dem natürlichen Standpunkte ab, unter welchem ein Volk sich zu seiner ideellen Existenz hervorbildet. So sind die kaukasischen Völker, welche das südwestliche Asien und fast ganz Europa zu ihrem natürlichen Schauplatze haben, offenbar durch die plastische Vielseitigkeit und Gefälligkeit der Lokalitäten, sowie durch ihre hiervon wiederum abhängige Beschäftigung und mannichfaltigen Thätigkeitsweisen in ihrer Kultur und ihrem Charakter bedeutsamer bestimmt, zugleich aber auch lebendig tiefer in das System der Weltgeschichte verflochten worden, als die Völker der übrigen Raçen nach ihren bezüglichen Naturverhältnissen. Dass dabei auch eine ursprüngliche generische Eigenthümlichkeit neben dem Einflusse lokaler klimatischer und an-

*) So steht das griechische Volk, als ein solches, welches den Volksbegriff vollständig an sich ausgelebt hat, freilich für sich in der Weltgeschichte bedeutsamer da, als das römische, und doch gebührt dem Letzteren in dem Gesammtsysteme der Menschheit gerade wegen seiner strengen Abstraktiv-Thätigkeit keine geringere Stelle. Und was wäre die Geschichte selbst ohne die sinnlichen Völker, ohne die Barbaren des Orients, welche Europa in Bewegung gesetzt haben? Es gilt für die historische Auffassung der Völker dasselbe objektive Princip, wie bei Individuen, denen ein geschichtlicher Beruf geworden ist.

derer kosmischer Beziehungen mitwirke, versteht sich leicht von selbst und ist auch bereits oben berührt worden.

Mit jeder eigenthümlichen Stufenbestimmtheit eines Volks erscheinen nothwendig auch die ideell-substanziellen Elemente der historischen Idee, nämlich Religion, Wissenschaft, Kunst und Staatseinrichtungen sammt den Sitten eigenthümlich modificirt. Die besondere philosophische Erwägung hat gerade diesen innern Zusammenhang tiefer zu durchdringen und zum Begriffe zu bringen.

Unter welcher Kategorie nun aber auch ein Volk sich in der Geschichte zeigen mag, es ruhet als solches zunächst auf sich selbst und seinem eigenen Grunde, d. h. die Idee selbst setzt sich in ihm auf eine substanzielle eigenthümliche Weise und zwar, um so an sich selbst eine reelle Bestimmung in ihrer Welttotalität zu haben. Oder, jedem Volke liegt eine eigenthümliche Idee zum Grunde, welche es nach seinem organischen Standpunkte in dem Universalleben der Menschheit zu verwirklichen hat. Daher eignet denn auch jedem Volke Autokratie; es bestimmt seine Existenz an und für sich durch sein eigenes Princip. Nur insofern, als dieses autokratische Moment in ihm sich geltend macht, kann es als ein welthistorisches Organ in das System des ideellen Gesammtorganismus eintreten. Oder, die Autokratie der Völker ist die Basis und Bedingung ihrer möglichen Nationalgeschichte. Von der jedesmaligen Form, in welcher sich jene Autokratie bei einem Volke konstituirt, hängt die individuelle Subjektivität desselben, also auch sein historischer Individualcharakter vorzugsweise ab. *) Die autokratische Selbstständigkeit der

*) Daher behauptet denn auch ein Volk, so lange es sich

Völker aber leitet nothwendig zur Völkergemeinschaft, indem nur unter der Voraussetzung dieser die Autokratie, als eine besondere objektiv-existenzielle Selbstposition der Idee, einen Begriff und somit eine reelle Wahrheit haben kann.

b) Die Völkersocialität.

Dadurch, dass die autokratische Selbstmacht der Völker sich realisirt, oder indem die Völker sich autokratisch individualisiren, bestimmen sie sich sofort (mehr oder minder) zur Völkergemeinschaft; denn die autokratische (gleichsam rechtspersönliche) Existenz eines Volks ist die objektive Selbstpartikularisation des ideellen Selbstbewusstseyns für seine Weltuniversalität. Diese letztere bildet daher eben als Endzweck auch das Princip jener Partikularisationen und muss damit für alle Gesetz seyn. Die historische Universalität (als Selbsttotalisirung der Idee in und an der Weltentwickelung) bestimmt sich nun aber, dem dialektischen Gange des Geistes überhaupt gemäss, zuerst als abstrakte Allgemeinheit, in welcher Form sie, auf ihre Partikularisationen bezogen, als reine Gemeinschaft dieser untereinander erscheint. Die persönlichen Unterschiede aber in ihrer Bestimmtheit durch die Gemeinschaft bilden das Wesen der Socialität. Die antithetische Selbstentwickelung der Idee in der Geschichte geht also

---

autokratisch erhält (durch welche Gunst der Umstände, kommt hier nicht in Frage, sondern blos das Faktum), sein völkerrechtliches Recht, verliert dieses aber, sobald es irgendwie seiner Autokratie verlustig geht. Allein in dieser faktischen Selbsterhaltung seiner autokratischen Subjektivität besitzt ein Volk seine legitime Souveränität.

von den Völkerpersönlichkeiten (Volksindividualitäten) aus und schreitet, durch diese selbst motivirt, zu der Völkersocialität weiter, welche somit eine nothwendige Stufe in dem Gange der Weltgeschichte darstellt.*)

Auf dieser Stufe charakterisirt sich die Geschichte nun vorzugsweise als völkerrechtliche Entwickelung, oder als das Streben nach Ausbildung und Darstellung des Völkerrechts. Als besondere Momente erscheinen hier α) der Krieg, β) der Frieden, γ) die Politik (Diplomatie).

α) Der Krieg.

Der Krieg ist ein in dem Wesen der Geschichte gelegenes Bestimmungsmoment der Idee. Er bezeichnet den Anfangspunkt der socialen Völkerverhältnisse, indem er den reinen Unterschied der Völker in ihrer gegenseitigen Beziehung darstellt. Im Kriege setzt sich die Autokratie, insofern sie sich als Substanzialität der Gemeinschaft geltend macht oder vollzieht. Denn diese Gemeinschaft, obwohl noch abstrakt wegen ihrer Aeusserlichkeit, ist dieses (Gemeinschaft) doch nur insoweit, als sie sich auf einen bestimmten Unterschied bezieht. Das erste völkerrechtliche Moment

*) Es giebt Perioden in der Weltgeschichte, in denen die Völkerindividualitäten vorzugsweise herrschend sind und abstrakt selbstisch erscheinen (wie z. B. die älteste orientalische), die sich daher auch durch Eroberungen und Wanderungen der Völker oder durch einseitige Selbstabschliessung charakterisiren, andere, in denen zunächst die Socialität sich geltend zu machen sucht, wie die der antiken Zeit, etwa seit der Einführung der griechischen Freistaaten; endlich andere, welche sich durch das Streben nach kosmopolitischer Universalität auszeichnen, wie die Gegenwart.

ist demnach das Recht des Kriegs, d. h. das Recht der Völker, ihre autokratische Individualität unter der Kategorie und dem Principe der Völkergemeinschaft durch ihre eigene Macht gegen jede Negation zu behaupten. Es ist die politische Selbsthilfe der Völker und hat kein anderes Gesetz, als das der politischen Noth, der direkten oder indirekten. Es wird hieraus begreiflich, wie die geschichtliche Entwickelung der Idee wesentlich durch den Krieg bedingt ist, und dieser ein welthistorisches Bestimmungsmoment ausmacht. Die Wissenschaft der Geschichte fodert daher nothwendig die Erkenntniss des immanenten Verhältnisses der Kriege in der Vermittelung der ideellen Welttotalisirung.

β) Der Frieden.

Der Krieg ist die Selbstbehauptung der autokratischen Volksindividualität gegen die Negation derselben unter der Beziehung auf die Gemeinschaft der Völkerexistenz überhaupt. *) Sowie nun aber der Krieg nur für die Autokratie der Völkerindividualitäten unter der Voraussetzung der Gemeinschaft, also aus socialen Motiven von der Idee gerechtfertiget ist und als Moment ihrer Geschichte gilt; so kann er auch kein unendlicher, noch absoluter Selbstzweck seyn. Daher wird er auch stets durch das Fortstreben der Idee zu ihrer eigenen Einheit, also durch das ideelle Princip

*) Ohne das Vorhandenseyn der autokratischen Selbstständigkeit einerseits und ohne Beziehung des Streites auf die Möglichkeit der Völkergemeinschaft andererseits, also überhaupt ohne socialen Bezug, hat der Krieg keine eigentlich völkerrechtlich-historische Bedeutung, sondern nur die des privaten Naturkampfes.

abstrakte Universalstreben die gemeinschaftlichen Interessen der Kultur mitbestimmend wirken liess. Aber die wahre sociale Gemeinschaft, welche die Gemeinschaft der Interessen nur in der freien Gemeinschaft der Völkersubjektivitäten darstellt, war noch nicht das wirkende Princip der Politik der beiden antiken Völker. Die Griechen suchten ihre Universalmacht durch die Kolonisations-Politik,*) die Römer durch die Kriegs-Politik in der Geschichte geltend zu machen. Erst nachdem durch den objektiven Universalismus des Christenthums und der Germanen die abstrakte Einseitigkeit der alten Welt überwunden war und die sociale Gemeinschaft der Volkssubjektivitäten untereinander sich mittelst vielseitiger und grossartiger Kämpfe auf dem Grunde der objektiven Universalität des germanischen Volksthums zu realisiren angefangen hatte, erhob sich auch die Politik zu ihrem eigentlichen Selbstbewusstseyn und nahm allmälig die positive Form der ideellen Dialektik an, womit sie in der Gegenwart die subjektive Freiheit der Völker mit der Allgemeinheit des Menschlichen auszugleichen sucht.**

c) Die Völkeruniversalität.
(Völkerwelt).

In der Völkersocialität stellt die Geschichte noch blos die gegenseitige Gemeinschaft der

*) Um sich von der subjektiven Universalisations-Politik der Griechen mittelst der Kolonien eine Vorstellung zu bilden, darf man ausser Anderm nur vergleichen: *Raoul-Rochette, Histoire critique de l'etablissement des Colonies Grecques. Par. 1815, Vol. IV.*

**) Eine gründliche pragmatische Geschichte der Politik aus dem obigen Standpunkte, nämlich insofern sie die eigentliche sociale Dialektik der Idee in der Geschichte darstellt, müsste als eine bedeutende Bereicherung der Literatur angesehen werden.

Völkersubjektivitäten dar, aber noch nicht den innern Organismus ihrer Weltexistenz überhaupt. Insofern dieser sich auf dem Grunde der frühern Entwickelungen geltend macht, geht die Völkersocialität in die Völkeruniversalität über. Während demnach in jener noch die Einheit der Völker als eine abstrakte Koexistenz erscheint, wird sie hier zur Immanenz des gemeinschaftlichen Lebens. Die socialen Zustände der Völker werden nicht mehr blos durch die gemeinschaftlichen Interessen bestimmt, sondern durch das Bedürfniss der einheitlichen Existenz. Krieg und Frieden dienen nicht mehr blos der Selbsterhaltung der Völker und ihrer Verbindung, sondern sind zugleich innere Lebensmotive, wodurch die organische Einheit sich ausbildet, die besondern Völker sich eingliedert und in das substanzielle System verwebt. Aus diesem Standpunkte ist kein Volk dem andern äusserlich, sondern alle innerlich verwandt. Es kommt dabei nicht darauf an, dass alle gleiche politische Höhe und Wichtigkeit, gleiche Civilisation und praktische Tendenz haben; vielmehr muss auch in dieser Beziehung der Unterschied bestehen bleiben, wenn ein wahrhafter Inhalt und lebendiger Gehalt den Universalismus erfüllen soll. Das Wesen liegt darin, dass jedes Volk nach Massgabe seiner Eigenthümlichkeit und Bedeutung seine immanente Stellung gewinne und durch die Macht der systematischen Immanenz selbst seine Theilnahme an der Weltgeschichte erhalte. Die Politik hört auf, eine blose abstrakte Berechnung zu seyn, sie erscheint vielmehr als die Selbstachtung der Völkeridee, als das Gewissen und die Gesinnung der Völker in Bezug auf ihre wesenhafte Einheit. Kurz, in der Völkeruniver-

salität enthält die substanzielle Einheit als
che und rein ihrer selbst wegen das Motiv der
ziehung der Völker aufeinander. Die Exist
ihres Selbstbezugs, gleichsam die Liebe zu ih
innerlich und ideell bestehenden Verwa
schaft verbindet sie nunmehr und verschlingt
socialen und übrigen Interessen in den Organis
des Einlebens; jene hören hiermit auf, blos S
zu seyn und gewinnen die Bedeutung des ideel
Lebens selbst. Der Standpunkt der Gegenwart
zeichnet solches Streben nach Völkeruniversa
auf das Unzweideutigste. Das europäis
Staatensystem bildet das *Punctum saliens*
ser Lebenseinheit der Völker, den Keim und
Mittelpunkt, aus welchem in organischem F
schritte die Völkeruniversalität in allmälich er
terter Peripherie mehr und mehr erwachsen wir
Hiermit erheben sich aber die Völker selbst
ihre Subjektivität und geben dieselbe an die
stenz der absoluten Idee hin. Sie sind nur
jektivitäten, damit das Wesen der Subjekti
überhaupt in der Welttotalität sich sel
totalisire, oder vielmehr sich mit jener Iden
cire. Hiermit wird die Weltgeschichte der
die Geschichte des Weltdaseyns überha
die Völkergeschichte wird zur Geschichte des
stes nach seinem endlich-unendlichen und un
endlichen Streben, sich selbst als den Endzw
der Welt in den Weltformen zu offenbaren. U
rade in dieser Weltformalität sich *totalisi*
ist die Idee oder der Geist die Menschheit.

C.

Die Menschheit.

Wenn in den Völkern und deren Verhältn
die historische Weltexistenz der Idee ihre a

thetische Selbstvermittelung hat, so offenbart sie in der Form der Menschheit sich selbst als das eigentliche Resultat jener Vermittelung und hiermit zugleich als Endzweck aller Geschichte. Die Menschheit ist demnach die Weltexistenz der Idee in der Bestimmtheit ihrer eigenen selbstvermittelten Totalität. In der Menschheit hat die Weltgeschichte das Daseyn ihres Wesens, so dass insofern die Weltgeschichte auch die Geschichte der Menschheit selber ist. Hiermit wird auch die Weltgeschichte die eigentliche Selbstoffenbarung der Idee, insofern nämlich diese selbst darin beruhet, dass die ewige unendliche Realität der Idee sich in ihren endlichen Positionen, woraus ihre Unendlichkeit bestehet, zur Anschauung bringt. Die Weltgeschichte erhält in der Menschheit ihren diesseitigen Abschluss. Aber gerade in diesem Abschlusse liegt das Motiv, dass die Menschheit zum Behuf ihrer selbst zu dem Anfange aller Geschichte zurückgehen und diesen zugleich als ihren Selbstanfang in sich aufnehmen müsse, welches sie aber nur kann, insofern sie sich selbst aus ihm vermittelt hat. Darum ist die Menschheit kein einseitiges historisches Abstrakt, sondern die eigentliche Fülle der Geschichte selbst.*)

Die Menschheit hat somit ihre Thesis schon in dem Naturzustande des menschlichen Geschlechts,

---

*) Mit der Menschheit hat darum die Weltgeschichte nicht ihr Ende, sondern nur die Bestimmtheit ihres Wesens überhaupt. Oder, wo und in welchem Umfange sich die Geschichte darstellen mag, ihre typische Bedeutung hat sie in der Form der Menschheit. Alle wahre Geschichte ist daher gewissermassen in alle Ewigkeit eine Geschichte der Menschheit. Die irdische Weltgeschichte enthält die Methode der Weltgeschichte überhaupt.

sie erweiset ihren Forbildungsgang in den Völker und deren Geschichte, aber sie erlangt ihrem volle Begriff erst dann, wenn sie in allen ihren Bestim mungsweisen und in allen ihren Partikularisatione die innere Einheit der Idee (des Geistes) selbs als das Princip ihrer Erscheinungen offenbart, ode ihre Allgemeinheit nicht blos als abstrakte Form sondern zugleich als ihren wesentlichen Inhalt be sitzt. Daher kann die Weltgeschichte auch ers nach der historischen Darbildung aller substan ziellen Momente der Idee ihre eigentliche wahr weltgeschichtliche Bedeutung erhalten, in welche sie eben mit der Existenz der Menschheit ihre Endzweck erreicht hat.

Es wird diesemnach die Menschheit in ihre welthistorischen Objektivität durch folgende Mo mente bestimmt seyn: α) durch die Repräsentatio der inhaltlichen Hauptseiten der Idee, ode durch die welthistorische Kultur, β) durch die Repräsentation der national-politische Hauptformen, oder durch die welthistori schen Nationalitäten, γ) durch die Repräsen tation der Allgemeingültigkeit der Idee als solcher, oder durch die Repräsentation der ideel len Absolutheit des rein ideellen Princips in den welthistorischen Bestimmungen. Diese Seite entspricht die welthistorische Ordnung

α) Die welthistorische Kultur.

Die Kultur der Menschheit besteht in der Selbstbestimmung der Idee als der Freiheit für die Freiheit. Diese letztere selbst aber ist kein Abstrakt, sondern die subjektive Macht, insofern sie sich an der Objektivität der Wirklichkeit ihre substanzielle Bestimmtheit giebt und sich damit

selbst als positive Existenz setzt. Wie schon angedeutet, begreift die Gemeinschaft des Geistigen dieselben integrirenden Seiten in sich, welche der einzelne Geist, der Geist als Seele, zu seinen Wesenmomenten hat. Diese sind aber die Intelligenz, der Wille und die Phantasie. Die objektive einheitliche Entwickelung und Beziehung dieser drei subjektiven Richtungen in der Wissenschaft, der Moralität und Politik, sowie in der Kunst bildet das Wesen der Kultur. Die Idee kann somit nur insofern ihre menschheitliche Bestimmtheit erlangen, als die Kultur jene drei Seiten, und zwar einmal jede in ihrer höchstmöglichen Vollkommenheit an und für sich, dann in ihrer innersten Gegenseitigkeit darstellt. Aus dem Ineinandergreifen dieser drei Kulturseiten ergeben sich die mannichfaltigsten Modifikationen, welche sich in der Totalität des Lebens als ebensoviele Zweige desselben Stammes darstellen. Die Industrie mit ihren mannichfaltigen Richtungen, die vielseitigen Formen der Gesellschaft, die verschiedensten Weisen, in welchen der Geschmack sich in das Leben verwebt, alle diese Erscheinungen sind Sprossen und Früchte der Wissenschaft, der moralisch-politischen Verhältnisse und der Kunst. Wenn nun erst in dieser vollsten Substanzialität die Kultur ihre menschheitliche Höhe erreicht, so ergiebt sich, wie eben vor Allem die drei Grundrichtungen der Wissenschaft, der Politik und Kunst in ihrem Kreise die vollständigste Repräsentation in dem geschichtlichen Fortgange erlangt haben müssen, um als bestimmte Resultate vorhergehender Entwickelungen vorhanden zu seyn; die Idee muss in ihnen das Bewusstseyn ihrer reinen Selbstmacht gewonnen haben, kraft deren sie den Begriff der Dinge wie ihrer selbst besitzt, dessen Wiederdarstellung so-

dann das Ziel ihres Wirkens ist. Hiermit tritt aber nothwendig die andere welthistorische Bestimmung ein, welche die der Repräsentation der Idee als weltlicher Existenz selber ist. Da diese Repräsentation nur in den Formen möglich ist, welche die Idee nach ihrem eigenen Principe annehmen kann, diese Formen aber in der nationellen Volksunterschiedlichkeit ihren Ausdruck haben, so ergiebt sich daher von selbst, wie die menschheitliche Stufe der Geschichte eine organische Totalität der politischen Nationalunterschiede voraussetzt, welche eben in ihrer Beziehung auf die Totalität der idealen Weltexistenz welthistorische Existenzen genannt werden können.

β) Die welthistorischen Nationalitäten.

Der welthistorische Standpunkt der Idee in der Form der Menschheit kann nur auf dem Grunde des natürlichen Standpunkts stattfinden. Die Formenunterschiede, welche der Naturzustand bietet, gehen auf der Stufe der Menschheit in die Hauptformen des Selbstbewusstseyns der idealen Totalität über. Es können nun aber nur drei Hauptformen dieses Bewustseyns stattfinden, nämlich die Form seiner sinnlichen, die seiner abstrakten und die seiner vernünftig-konkreten Bestimmtheit. Die welthistorische Nationalität besteht nun darin, dass von einem oder mehreren Völkern eine jener Formen des ideellen Weltbewusstseyns vorzugsweise dargestellt werde und zwar mit der Bestimmtheit und Durchbildung aller substanziellen Momente. Hierbei kommt es also nur darauf an, ob und wie unter Beziehung auf die natürlich-unmittelbare Konstitution, gleichsam auf das Temperament der Racenunterschiede und der davon abhängigen Nationalpartikularisationen,

das Selbstbewusstseyn der Idee sich eigenthümlich in ihrer weltlichen Totalexistenz modificire. Diesem Begriffe der welthistorischen Nationalität gemäss wird also jedes Volk oder auch jeder Völkernexus welthistorische Bedeutung haben, in welchem sich eine jener drei Formen des Bewusstseyns der idealen Weltbeziehung in seiner durchgängigen Bestimmtheit existenzialisirt. Im Ganzen erscheinen daher in der Weltgeschichte drei welthistorische Nationalitäten, welche in verschiedenen Zeiten nach Massgabe des Fortschrittes der Weltgeschichte selbst eigenthümlich hervortreten können und in der Periode menschheitlicher Totalität als Resultate vorhergehender Entwickelung sich zur Einheit der Gegenwart gliedern. In jeder dieser welthistorischen Nationalitäten kann aber wiederum eine grosse Mannichfaltigkeit besonderer Nüanzen stattfinden, wodurch ihre welthistorische Bedeutung natürlich eine höhere Wichtigkeit erhält. Ueberhaupt aber ist zu bemerken, dass jede der drei Nationalitäten in bestimmter politischer Charakteristik erscheinen und den Inhalt der Idee irgendwie zum positiven Selbstbewusstseyn vermittelt enthalten muss.*)

---

*) Es würde nicht schwer seyn, jene drei welthistorischen Nationalformen in gegebenen historischen Völkerexistenzen aufzuweisen, wenn überhaupt diese besondere Konstruktion der wirklichen Geschichte Aufgabe obiger encyklopädischer Theorie seyn könnte. Nur im Allgemeinen mag angedeutet werden, dass die nationalen welthistorischen Repräsentationen der sinnlichen und vernünftigen Form des ideellen Weltbewusstseyns meistens auf rein nationeller Ursprünglichkeit beruhen, während die der abstrakten in der Regel eine nationelle Mischung zu ihrer Grundlage haben.

γ) Die welthistorische Ordnung.

Das Daseyn ist ein unendliches System der Dinge, deren wahres Wesen darin besteht, dass sie in ihrem Sonderseyn die nothwendigen Bestimmungen des Seyns überhaupt bilden, oder konstitutive Momente einer unendlichen Einheit sind, welche eben hiermit das absolute, d. h. die Vollkommenheit des Seyns an sich selber, ist. In diesem immanenten Bezuge beruhet die Weltordnung. Dieser Bezug ist aber kein schlechthin gegebener, rein objektiver, sondern er wird vom Seyn selbst an sich und für sich gesetzt, also subjektivirt, oder zu einer freien (ideellen) Positivität vermittelt. Eben in dieser freien Selbstsubjektivirung erlangt das Seyn erst seine rein absolute Positivität. Die Weltordnung ist daher auch die reine Selbstbestimmung der Idee in ihrer Realität. Insofern hat die Weltordnung in ihrer unmittelbaren Gegebenheit ihre Bedeutung nur für die Idee, sowie diese ihre eigene Wahrheit nur darin hat, dass sie das ewige Daseyn der Welteinheit als ewige Bestimmung ihrer selbst setzt. Hiermit ist das Wesen der Weltordnung ganz eigentlich die teleologische Positivität der Dinge. Die Weltgeschichte, als ideelle Totalisirung der Weltbezüge für die eigene ideelle Weltexistenz, stellt daher ihren Begriff nur *insofern* wesenhaft dar, als die ewige Nothwendigkeit der Weltordnung in dem Streben der Idee, sich als Zweck und Wahrheit des Seyns zu bethätigen (zu affirmiren), offenbar wird. In dieser Offenbarung der Zweckmässigkeit und Wahrheit der Weltordnung an der Idee und durch die Idee selbst beruhet somit die welthistorische Ordnung. Diese ist daher allerdings ewige Noth-

wendigkeit, aber nicht die fatalistische, d. h. die Nothwendigkeit absoluter Gegebenheit, sondern vernünftige Nothwendigkeit, d. h. die Nothwendigkeit, insofern sie als das reine Selbstbestimmen des Seyns, als das absolute Selbstprincip desselben, somit als ewiger Selbsturgrund aller Dinge von dem Seyn selbst erfasst und wiederum als Seyn gesetzt wird. Hierin nun, dass der Idee widerfahren muss, was ihre eigene Weltexistenz fodert, dass sie aber auch eben dieses von sich aus vollziehen muss, um als Idee sich in ihrer Welttotalität zu realisiren, besteht das Schicksal, welches daher nur das Recht ist, so die Idee an sich selbst in ihrer totalen Allgemeinheit ausübt. Die welthistorische Ordnung gleicht daher die Individualitäten, die Völker und Zeiten zur Allgemeinheit aus, ohne sie schlechthin aufzuheben. Sie ist das Gesetz, welches die abstrakte Isolirung und reine partikuläre Beschränktheit negirt und zu Momenten der Einheit macht. Mit der welthistorischen Ordnung oder dem Schicksale wird daher die Freiheit der ideellen Sonderexistenzen nicht aufgehoben, sondern erst wahrhaft bestimmt. Nur der ist frei, welcher für die absolute Freiheit des Weltreichs der Idee wirkt, sich als Moment der idealen Allgemeinheit darstellt. Das Schicksal vernichtet nur die Willkür in der Welt der Freiheit und wird dadurch die wahre Offenbarung dieser Letztern selbst. Das Schicksal oder die ideelle Weltordnung nach ihrer Absolutheit führt auf eine absolute Substanz, in welcher alle teleologischen Bezüge des Seyns sich personificiren. Denn nur in dieser absoluten Personifikation ist sich das Seyn selbst absolut konkret, wodurch wieder sein Begriff wahrhaft existent wird. Da in dieser absolut-konkreten Personifikation das Wesen des

Göttlichen beruhet, so führt die Weltgeschichte ganz eigentlich zu Gott und ist eine Offenbarung Gottes. Mit diesem Resultate leitet die Philosophie der Geschichte von selbst auf die Theologie, und die theologische Betrachtung des Geistes ergiebt sich als eine nothwendige Folge der anthropologischen Geisteswissenschaft überhaupt, welche mit der Philosophie der Geschichte sich selbst abschliesst.

DRITTER THEIL.

THEOLOGIE DES GEISTES.

Fand das höchste Wesen schon kein Gleiches,
Aus dem Kelch des ganzen Geisterreiches,
Schäumt ihm die Unendlichkeit.

Schiller.

Einleitung.

Die unendliche Selbstbestimmungsmöglichkeit des endlichen Geistes leitet auf die Hypostase eines unendlichen Geistes, welcher als solcher das Göttliche ist. Dass und wie nun das Göttliche nur unendlicher oder absoluter Geist, und der absolute Geist nur das Göttliche seyn könne, soll in weiterer Betrachtung nachgewiesen werden. Die Bezeichnung: „Theologie des Geistes," findet hiermit ihre vorläufige Erklärung. Sie bedeutet die Philosophie des Göttlichen oder die sogenannte spekulative Theologie. Sie soll den reinen Begriff des Göttlichen darstellen, überhaupt das Göttliche in seiner logischen Wahrheit zugleich als positive Wirklichkeit aufzeigen.

Der wissenschaftliche Gang ist hiernach dieser. Erstens sucht der Gedanke den reinen Begriff

des Göttlichen in seiner einfachen logischen Thesis zu affirmiren, geht dann zur antithetischen Entwickelung fort, und zeigt, nachdem der Begriff an sich selbst synthetisch abgeschlossen worden, wie derselbe in der Geister-Welt gefunden wird und hier seinen freien Ausdruck erhält. Hiermit entstehen für die wissenschaftliche Darstellung vier Kategorien, welche sich bezeichnen lassen als A. die Gottheit, B. die Schöpfung, C. die Offenbarung, D. die Religion.

A.

Die Gottheit.

Das Seyn ist die absolute Positivität an sich, durch sich und für sich selbst. Als solche ist es ebenso wesentlich die Einheit seiner selbst, als seine eigene Fülle, d. h. es hat seine positiven Bestimmungen an und von sich (sie sind die seinigen) und ist in und mit denselben nur es selbst. In seiner Absolutheit und, um diese zu seyn, muss das Seyn seine eigene Einheit an sich setzen, d. h. eben, es muss an sich einen ewigen Unterschied haben und diesen wiederum als den seinigen an sich selber. Denn ohne beides würde es sich nicht selbst setzen, nicht zum Inhalte seiner selbst kommen, sich nicht selbst bethätigen, kurz nicht absolut positiv seyn können. Jener Unterschied darf aber nicht blos ein Unterschied eigenschaftlicher (inhärenter) Bestimmungen seyn, sondern eben ein seyender, weil er sonst keine wahre Vielheit am Seyn, also auch keinen realpositiven Inhalt darstellen könnte, ohne welchen die Einheit des Seyns in der That nur eine Abstraktion bleiben würde. Die absolut-reale

Einheit, als ein nothwendiger logischer Begriff, fodert aber das logisch-nothwendige Korrelat der realen Vielheit, wodurch sie eben allein wahre absolute Wirklichkeit ist. Der Unterschied der Dinge muss somit ein realer oder ein Unterschied der Substanzen seyn, d. h. das Seyn ist seine absolute einheitliche Fülle nur insofern, als es eine unendliche Vielheit ursprünglich seyender Dinge ist. Die eigenschaftlichen Bestimmungen folgen erst aus dieser ablolut-realen Einheit im Unterschiede der substanziellen Urbestimmtheiten.*) Damit aber das Seyn in dieser realen Vielheit die Absolutheit seiner selbst besitze, muss es in derselben seine eigene Macht an sich und für sich haben. Hieraus folgt, dass es diese Vielheit von sich aus bedingt und so in ihr durch seine eigene Selbstbeziehung eine positive Bedeutsamkeit setzt. Daher muss in derselben ein Stufenunterschied substanzieller Positivität stattfinden. Denn erst dadurch, dass die untere Positivität von der obern auf sich bezogen wird, entsteht die Möglichkeit der unendlichen Machtposition des Seyns an sich selber, zugleich die Selbsteinheit in der Absolutheit, die Nothwendigkeit und Bedeutsamkeit aller substanziellen Momente, die ewige Zweckmässigkeit in Allem.**) Jede untere Substanz ist nur Substanz für die höhere und gewissermassen also durch sie, sowie jede höhere dieses nur ist, indem sie die Macht der untern auf sich bezieht, sie für sich setzt und hiermit bewältiget. Darin eben entfaltet das Seyn seine reine Selbstmacht und wird in unendlichem Selbst-

*) S. I. Abth., S. 7 ff.
**) Vgl. I. Abth., S. 20 ff.

Freiheit seine reine unendliche Selbstpositivität, seine wahre Absolutheit.

Zu diesem immanenten Systeme der Dinge, insofern daraus die eigene Absolutheit des Seyns resultiren soll, gehört aber wesentlich, dass sich das Seyn als seine eigene Macht und Fülle nicht blos erweiset, sondern als solche sich selbst auffasst, sich selbst offenbar wird, sich, als nur durch sich und für sich gesetzt, auf sich selbst bezieht. Oder es gehört dazu, dass das Seyn sich in seiner Positivität als sein eigenes Princip und als seinen eigenen Zweck vollzieht, mithin sein eigenes Subjekt ist im Unterschiede von seiner eigenen Objektivität und zugleich in ewiger Einheit mit ihr. So ist das Seyn seine eigene ewige Freiheit bei seiner ewigen Nothwendigkeit; denn es reproducirt an sich selber nur seine eigene Daseynlichkeit. Diese Subjektivität und Freiheit vollendet erst die wahre Absolutheit; denn nur durch sie und mit ihr hat sich das Seyn in seiner unendlichen Positivität als sein reines Selbst.*) Das Seyn ist also von Ewigkeit her nothwendig an sich selbst ein freies, eben ein geistiges. Aber auch in dieser Hinsicht ist das Seyn keine abstrakte Unendlichkeit, sondern eine konkrete, d. h. eine Unendlichkeit im Endlichen, eine absolute Realexistenz in einzelnen Substanzialexistenzen. Denn nur in einzelnen Realitäten kann das Geistige die absolute Real-Einheit des Seyns an ihm selber reproduciren. Die Anthropologie hat nun diese Einheit der endlich-subjektiven Substanzialitäten in ihrem allgemeinen typischen Daseyn und

*) Vgl. I. Abth., S. 65 ff.

Verhältnisse nachgewiesen. In der Weltgeschichte wurde dieselbe aus dem Standpunkte ihrer universellen Totalität dargestellt. Aber diese geistige Universalität und Welttotalität bildet nur den geistigen, freien Selbstparallelismus des Seyns an sich selber, aber noch nicht die absolute substanzielle Selbstaffirmation des Seyns schlechthin, in welcher nämlich jener Parallelismus selbst als eine bestimmte Singular-Realität existirt, was aber ohne die Unendlichkeit jenes Parallelismus, d. h. ohne Beziehung darauf nicht möglich seyn würde. Denn es gehört zur reinen Absolutheit, dass alle realen Positionen, also auch selbst wieder die geistigen, in ihrer realen Immanenz, in ihrer unendlichen Totalität als das ewige Wesen real gesetzt werden; ohne dieses würde das Seyn immer nur eine partikuläre Selbstbeziehung an sich real reproduciren, hiermit seine absolute Wesenheit, welche in der realen Einheit der Beziehung aller positiven Realitäten beruhet, nicht gewinnen, also nicht an und für sich seine eigene Vollkommenheit seyn, seine reine Absolutheit nicht an sich selber haben. Deshalb muss die Unendlichkeit aller endlichen Realpositionen in einer Substanz sich reproduciren, und hiermit in gewissem Sinne auch produciren. Diese absolute Substanz ist das Göttliche.*) Die Gottheit nun setzt diesen allge-

*) Der Ausdruck „absolut" bedeutet im Allgemeinen die ursprüngliche Selbstständigkeit irgend eines Verhältnisses. Insofern ist jedes in seiner Sphäre absolut, was in derselben an und für sich besteht. So ist jede endliche Substanz absolut, weil sie von Ewigkeit her als solche nothwendig ist und mithin zunächst von sich selbst abhängt, obwohl sie auch, wie jede Absolutheit, darin relativ bleibt, dass sie

meinen Begriff des Göttlichen voraus und bezeichnet nur denselben, insofern er als bestimmte Existenz erkannt wird. Die weitere Betrachtung hat somit jenen allgemeinen Begriff des Göttlichen als einen konkret-realen oder als eine reale Wirklichkeit näher zu bestimmen. Aus dem Standpunkte der einfachen logischen Thesis des Göttlichen geschieht dieses dadurch, dass zunächst nur die bezüglichen Momente in Erwägung kommen, welche unmittelbar mit dem Wesen einer rein absolut-bestimmten Substanz, oder einer schlechthin absoluten Substanz gegeben seyn müssen. In dieser thetischen Haltung geht daher die Betrachtung aus *a*) von der Frage nach der abstrakten Wesenheit des Göttlichen oder nach seiner absoluten Substanzialität an sich, sie schreitet fort *b*) zur Frage nach seiner existenziellen Nothwendigkeit, seiner absoluten Existenz an sich, und endigt *c*) mit der Nachweisung der Existenzform, welche hier vorläufig als absolute Persönlichkeit bezeichnet werden mag.

a) Das Göttliche als absolute Substanz.

Das Göttliche ist kein bloses allgemeines Abstrakt aus der systematischen Totalität der Dinge,

---

einen wesentlichen Bezug auf das System des Seyns überhaupt hat. So ist eine Wahrheit absolut, sobald sie in ihrer besondern Bestimmtheit als nothwendig dargethan ist, woraus nicht folgt, dass sie gar keine weiteren Beziehungen voraussetze. Absolut aber schlechthin ist nur das Seyn selbst in seiner ewigen Unendlichkeit, also insofern es von sich aus und für sich alle ewig nothwendigen Momente seiner selbst hat, und diese Momente, (mithin sich selbst) als sein eigen Wesen setzt. Denn so ist es rein vollkommen, d. h. es hat Alles, was seyn kann, und hat dieses Alles als seine eigene Macht und Selbstbestimmtheit.

also auch nicht die Allgemeinheit dieser Totalität selbst; vielmehr hat sich aus der vorhergehenden Erwägung ergeben, dass es die substanzielle Reproduktivität dieser universellen Totalität ist, oder eine Substanz, deren Bestimmtheit eben darin besteht, dass sie alle Substanzen in der Einheit ihres daseynlichen Systems auf sich bezieht und in dieser Beziehung die absolute Positivität des Seyns selbst an sich darstellt. Das Göttliche ist nun in dieser absoluten Substanzialität nothwendig Geist; denn es ist ja nur schlechthin absolut, weil und indem es den Bezug aller Dinge in ihrer Totalität als die ewige Nothwendigkeit des Seyns in seiner Substanzialität koncentrirt und mithin die Universalität des Daseyns in seiner Wesenheit subjektiv hypostasirt, in ähnlicher Weise, wie die menschlich-leibliche Individualität den universellen Bezug der erdlich-natürlichen Dinge in sich rein objektiv totalisirt. Ohne die subjektive Bestimmtheit der absoluten Hypostase würde dem Göttlichen gerade das eigentliche Moment der reinen Absolutheit, nämlich das der Selbstfreiheit, fehlen. Durch diese einzig mögliche Absolutheit wird die rein naturalistische schlechthin negirt, hiermit auch die Möglichkeit der Hypostase des absoluten Fatums. Daher folgt denn, wie eben bemerkt worden, dass das Göttliche wesentlich geistige Substanz, oder absolute Subjektivität sey.

Indem nun das Göttliche die substanzielle Hypostase der absoluten Geistigkeit ist, muss es die unendliche Totalität der endlichen Geister voraussetzen, denn ohne diese könnte in ihm sich nicht die unendliche Subjektivität hypostasiren. Es bezieht den Unterschied aller Geister auf sich und ist gerade hierdurch und nur hierdurch der höchste Geist. Ohne die Voraussetzung aller

möglichen endlichen Geister und Geistesverhältnisse würde das Göttliche nicht zur absoluten Selbstmacht aller Geistigkeit gelangen. Gott also ist keine abstrakte Geistesallgemeinheit, sondern ein durch die Beziehung auf alle Geister konkreter Geist. In dieser ewigen Beziehung hat das Göttliche seine ewige existenzielle Bestimmtheit, eben seine Gottheit.*)

Das Göttliche ist nun als absolute geistige Substanz einerseits ausser den einzelnen Dingen, oder es giebt keinen Pantheismus in der Art, dass das Göttliche reell in den besondern Dingen wäre; vielmehr ist es den einzelnen Weltdingen gegenüber wahrhaft transcendent. Andererseits kann es aber auch nicht ohne das System der weltlichen Einzelheiten bestehen; es ist der Endzweck aller, es ist gleichsam das ewige Selbstresultat des Seyns, und insofern muss es allerdings immanent seyn, d. h. es kann sich gegen die Dinge nicht äusserlich, nicht abstrakt verhalten; womit denn auch die Möglichkeit eines rein abstrakten Theismus, welcher einen absolut jenseitigen Gott annimmt, von selbst wegfällt. Ebensowenig, als das Göttliche abstrakt transcendent ist, schliesst es in seiner absoluten Substanzialität die Wirklichkeit der Einzelsubstanzen aus (wie Spinoza will); vielmehr ist die unendliche Reihe aller endlichen Substanzen die nothwendige Voraussetzung der absoluten göttlichen Substanz, wie bereits nachgewiesen. Das Göttliche ist das vollkommene Seyn nicht abstrakt an und für sich, auch nicht

*) Es wird sich weiter unten ergeben, wie hierin auch der Grund und die Bestimmung der Persönlichkeit Gottes gelegen ist.

als ein Komplex von allen möglichen Eigenschaften, sondern dadurch und deswegen, weil es alle möglichen endlichen Substanzen auf sich bezieht, sie so zur reinen Einheit des Seyns bewältiget und hiermit die substanzielle Koncentration aller Positivität des Seyns an sich darstellt.*)

b) Die absolute Existenz des Göttlichen.

Alle Substanz besteht darin, dass sie eine rein ursprüngliche und hiermit an sich selber absolute Position des Seyns, eine reelle Urkraft des Seyns ist. Als solche muss sie sich in Beziehung auf alle möglichen andern Substanzen erweisen und darstellen oder geltend machen. Hiermit wird sie existent, sie gelangt zur Wirklichkeit, zum Daseyn. An und für sich kann nun die Existenz von der Substanz, das Daseyn derselben von ihrem Seyn nicht gesondert seyn, vielmehr sind beide ursprünglich identisch; denn die Substanz ist dieses nur insofern, als sie urkräftig von sich aus die Positivität des Seyns vollzieht. Hieraus folgt in Beziehung auf das Göttliche, dass es gleichfalls als ewige Substanz auch eine ewige Existenz haben müsse, und zwar als reine absolute Substanz auch eine reine ab-

*) Dass das Göttliche auch kein absolutes Werden seiner selbst, also, so zu sagen, kein pantheistischer Weltkursus sey, ist aus der ganzen Entwickelung ersichtlich. Nur für das menschliche oder endliche Bewusstseyn muss das Göttliche successiv aus und in allen Dingen begriffen werden, d. h. es muss erkannt werden, wie und warum die unendliche Reihe aller endlichen Substanzen die nothwendige Voraussetzung der göttlichen absoluten Substanzialität sey. Hiermit ist aber nicht Gott, sondern nur das menschliche Gottesbewusstseyn im Processe befangen.

solute Existenz, d. h. eine solche, welche die gesammte Existenz aller andern substanziellen Existenzen in sich reflektirt, indem sie sich auf alle bezieht und sie als ihre Voraussetzungen hat.*) Die Existenz oder Wirklichkeit Gottes ist daher gleichfalls, wie seine Substanz, sowohl transcendent als immanent. Denn das Göttliche stellt freilich seine substanzielle Urmacht schlechthin für sich selbst dar, allein doch nur insofern, als es alle endlichen Dinge in ihrer universellen Totalität zu nothwendigen Momenten seiner eigenen Existenz nimmt, somit in ihnen wirkt, oder insofern es sie nach der Immanenz des Seyns überhaupt auf sich selbst als den substanzialisirten Endzweck des Seyns bezieht.**) Denn das Göttliche existirt ausser den Dingen, indem es die Existenz aller Dinge zu seiner Voraussetzung hat, und es existirt in ihnen, indem es nur mit dem

*) Man könnte in Obigem den (sogenannten) ontologischen Beweis für's Daseyn Gottes finden, welcher aus der reis logischen Idee Gottes geführt werden muss. Auch ergiebt sich, wie Kant's bekannter Einwurf gegen den ontologischen Beweis überhaupt, nämlich dass die Existenz keine Eigenschaft Gottes sey, also auch nicht zur Vollkommenheit seines Wesens gehören könne, ein Misskennen der wahren Natur jenes metaphysischen Beweises bezeichnet und überhaupt den schlechten abstrakten (äusserlichen Verstandes-) Standpunkt hinsichtlich dieses Punktes darthut. Dass übrigens auch die Auffassungsweise des Cartesius den metaphysischen Grund nicht berühre, muss von Jedem anerkannt werden, der diesem Philosophen nicht eine andere und höhere Spekulation hierbei (wie bei vielen andern Fragen) unterschieben will, als er selbst wirklich hatte. Anselm führt ihn zu sehr aus dem Standpunkte des unmittelbaren subjektiven Bewusstseyns, wie auch bereits Hegel (Encyklop. S. 189, 3. A.) richtig bemerkt hat.

**) Vgl. Abth. I, S. 28.

Wirken Aller seine eigene absolute Wirksamkeit darstellen kann. Sowenig daher das Göttliche als schlechthin absolute Substanz sich gegen die endlichen Substanzen abstrakt verhält, eben so wenig kann seine Existenz oder Wirklichkeit in einem solchen abstrakten Verhältnisse gedacht werden.

c) Die absolute Persönlichkeit Gottes.

Das Göttliche muss, wie kurz zuvor *(sub a)* dargethan worden, geistige Substanz seyn, weil es ohne dieses Moment nicht das rein absolute Wesen des Seyns an sich substanzialisiren oder hypostasiren könnte. Als Geist aber kann es nur seyn und wirken, somit auch existiren, insofern es Subjektivität hat, d. h. insofern es die Dinge in ihrer Unmittelbarkeit als Objekte seiner Positivität setzt und sie als Bestimmungen seiner selbst an sich reproducirt. Hiermit entsteht nothwendig das Bewusstseyn, welches sowohl ein Welt- als Selbstbewusstseyn in ihm ist, also das nächste Moment der Persönlichkeit. Ferner kann das Göttliche nur Geistesexistenz haben in der Immanenz mit allen endlichen Geistern und deren Existenzformen. Es steht also zu allen Geistern und deren Persönlichkeit in freier Beziehung; es hat mit ihnen darin Gemeinschaft der Existenz, dass es wie sie die Freiheit als das Wesen der Geistigkeit und als den Endzweck alles Seyns realisirt. Hiermit ergiebt sich das andere Moment der Persönlichkeit. Gott ist demnach nothwendig und wesentlich Persönlichkeit. — Gott ist aber absoluter Geist, d. h. er ist die Hypostase der unendlichen Geisteswesenheit, weil er alle endlichen Geistesexistenzen auf sich bezieht, weil er alle endlichen Positionen der Subjektivität und Freiheit in ihrer unendlichen Einheit in sich

(gleichsam) resumirt und eben damit ewiges Princip und ewiges Resultat aller Freiheit und Geistigkeit ist. Das Göttliche besitzt daher das reine absolute Selbstbewusstseyn, in welchem es sich als Endzweck aller endlichen Geisteswesen und hiermit auch als Endzweck alles Daseyns weiss und setzt. Das Göttliche muss also auch absolute Persönlichkeit haben. Es ist aber dieses nicht, insofern es alle endlichen Geistespositionen an sich wieder aufhebt, somit blos verneint, sondern gerade dadurch, dass es ihre substanzielle Selbstständigkeit affirmirt und sie nur als abstrakte Isolirungen negirt. Sowie denn überhaupt eine subjektive Singularität in dem Masse an persönlicher Bedeutung gewinnt, als sie andere Persönlichkeiten von entschiedener Selbstständigkeit sich gegenüber hat und sie in dieser Selbstständigkeit anerkennt und achtet. Mit dieser absoluten Persönlichkeit gewinnt das Göttliche für den Gedanken oder Begriff die Wahrheit seiner konkreten Existenz; es hört auf, eine blose abstrakte Thesis zu seyn und wird als bestimmte Wirklichkeit gesetzt, eben als Gottheit gewusst.*)

B.

Die Schöpfung.

Die thetische Bestimmtheit des Göttlichen ist nur noch der Gedanke seiner hypostatischen Existenz an sich. Hiermit ist sein wahrer Begriff noch nicht vollendet. Dieser fodert noch das Denken der wesentlichen Beziehungen der Existenz, oder

*) Vgl. I. Abth., S. 69.

derjenigen Momente, wodurch die Existenz ihren Inhalt erlangt. Diese, gleichsam logische Analyse der göttlichen Existenz ist die antithetische Betrachtung des Göttlichen. Seine Existenz wird ihren eigenen Bestimmungen gegenüber erwogen, sich selbst gegenüber gesetzt.

Im Allgemeinen bezeichnet sich aber diese Antithese durch das Verhältniss Gottes zur Welt, worin das Wesen der Schöpfung beruhet. Da Gott keine rein abstrakte Wesenheit und Existenz hat, sondern nur in Immanenz mit dem Systeme der Dinge überhaupt, dieses aber an und für sich die Welt ist; so tritt sofort das allgemeine Resultat hervor, dass Gott nicht ohne die Welt, sondern nur mit ihr und in ewiger Selbstbeziehung auf sie wirklich ist. Gott muss demnach nothwendig Weltschöpfer seyn, um Gott zu seyn.

Im besondern aber bestimmt sich nun die Idee der Schöpfung durch folgende Momente näher. Alle endlichen Dinge sind da, damit das Seyn selbst sich in seiner unendlichen Fülle und Vollkommenheit besitze. Es ist nur unendlich voll und vollkommen durch die Substanzialisirung aller seiner unterschiedenen endlichen Bestimmungen und zwar für sich, damit es sich in höchster Absolutheit als eigenes Resultat und als Selbsteinheit subjektiv substanzialisire, oder (nach den vorhergehenden Betrachtungen) die absolute Geistigkeit und Selbstfreiheit, die absolute Selbstsubjektivität konkret hypostasire. Die absolute Subjektivität oder Selbstfreiheit aber fodert eben von Ewigkeit her ein absolutes Selbstobjekt. Sie ist mithin die ewige Ursache der ewigen Wirklichkeit der universellen Totalität der Dinge, der Welt. Diese ist in ihrem Wesen nur für sie und insofern auch

ewig durch sie. Die ewige absolute Freiheit setzt ewig die absolute Weltobjektivität, um sich so als die reine Absolutheit alles Seyns zu verwirklichen. Hierin liegt die nähere Bestimmung des Begriffes der Schöpfung. Sie ist die ewige Subjektivirung Gottes an der unendlichen Universalobjektivität der Dinge. In der Schöpfung hat Gott daher gleichsam seine Antithese. Die Welt ist im ewigen Unterschiede von ihm sein ewiges Korrelat; sie wird zu seiner unendlichen Bestimmtheit, indem er sie als den unendlichen Inhalt des Seyns auf sich bezieht, sie in ihrer ewigen Nothwendigkeit als das ewige Mittel seiner selbst affirmirt. So wenig nun Gott als ein reines Abstrakt vor den Dingen oder ohne sie existiren kann, ebensowenig darf die Schöpfung als ein abstraktes Faktum in bestimmter Zeit gesetzt werden. Vielmehr ist Gott das ewige Faktum seiner selbst und hiermit auch das ewige Schaffen. Dieses ist seine ewig faktische Bestimmung. Oder sein ewig selbstfaktisches Seyn fällt mit dem Faktum der Schöpfung zusammen. In dieser hat Gott die ewige selbstvermittelte Identität mit sich.*) Die Schöpfung ist somit die ewige freie Selbstthat Gottes, die ewige Darstellung seiner

*) Die sogenannte Schöpfung aus Nichts kann nur die Bedeutung haben, dass die Welt nicht aus einem ausser und vor ihr vorhandenen Stoffe geschaffen werden konnte, sondern eben mit dem Göttlichen im ewigen Seyn ist. Wollte man aber das Nichts hypostasiren, d. h. als ein reines Nichtseyn setzen, so hätten die alten Philosophen (namentlich Parmenides) Recht, wenn sie den Ursatz aufstellten, dass aus Nichts Nichts werden kann. — Dass übrigens die Schöpfung weder als Emanation, noch als pantheistische Realisation des Göttlichen wahrhaft gedacht werden könne, ist wohl aus dem Obigen hinlänglich klar.

absoluten Freiheit in der absoluten Selbstobjektivirung aller endlichen Dinge.

Auch die Kategorie der Schöpfung hat wiederum ihre besondern Bestimmungen, welche der Gedanke setzt, um so den konkreten Begriff der Sache zu gewinnen. Zunächst steht das Verhältniss der absoluten Ursachlichkeit, dann das der absoluten Immanenz, endlich das des absoluten Selbstbeziehens. Oder die Kategorie der Schöpfung bestimmt sich nach drei Momenten, nämlich *a*) als absolute Macht (Allmacht), *b*) als absolute Gegenwart (Allgegenwart), *c*) als absolutes Wissen (Allwissenheit).

a) Die Allmacht.

Alle Dinge sind, damit das Seyn in der Gottheit seine absolute Unendlichkeit substanzialisire und existenzialisire. Als Gottheit enthält somit das Seyn den ersten und letzten Grund seines an ihm substanzialisirten Unterschiedes, die reale Ursachlichkeit seiner Weltwirklichkeit. Denn im Göttlichen koncentrirt sich nach Zweck und Bedeutung die sachliche Wesenheit der Welt. Gott ist ewiges Motiv und ewige Selbstvermittelung des Systems der Dinge. In Gott hat mithin das Seyn die höchste Potenz seiner Positivität, oder vielmehr in der absoluten Freiheit des Göttlichen hat das Seyn erst sich wahrhaft als die unendliche reine Selbstmacht, als absolute Selbstmacht, welche nicht blos ein absolutes Wirken schlechthin, sondern ein Wirken ist, das, indem es sich selbst objektivirt, sich auch als Princip und Ziel seiner selbst affirmirt. Gott ist daher als das schaffende Wesen auch das allmächtige; denn in der Schöpfung setzt er sich als das Seyn, inso-

fern es sich an sich selbst vollkommen subjektivirt, indem es sich unendlich objektivirt. Die Schöpfung bethätiget also die absolute Macht Gottes, da in ihr die ganze Welt (das unendliche System der Dinge) als von ihm und für ihn gesetzt erkannt werden muss. Alles, was ist, ist in Wahrheit nur, weil Gott ist. Jegliches hat seine Bedeutung und sein letztes Wesen nur in ihm. Und so waltet und herrscht er denn in Allem, und Alles ist nur die Verkündigung seiner absoluten Freiheit, seiner unendlichen Selbstmacht. Was sich von dem göttlichen Seyn, der göttlichen Ursachlichkeit abtrennen wollte, würde kein Seyendes seyn. Ohne das Göttliche wäre das Seyn nur ein Nichts, also ein Unding. So ist denn die Schöpfung in ihrer objektiv-universellen Bestimmtheit nur das ewige absolute Werk Gottes, welches als solches die absolute Macht, die göttliche Allmacht darstellt. In Gott ist alle Macht, weil in ihm die unendliche Vielheit aller einzelnen Machtpositionen des Seyns, somit die ewige Gesammtmacht des Seyns sich hypostasirt, aber nur insofern, als sie sich zuerst in der Unendlichkeit der endlichen Einzelheiten bewährt hat. Eine unmittelbar abstrakte Allmacht würde keine seyn, weil sie sich noch nicht geltend gemacht hätte, somit auch noch nicht ihrer selbst mächtig geworden wäre. Erst dadurch wird die Macht des Seyns eine absolute, eine Allmacht, dass sie sich nach allen ihren Möglichkeiten positiv erwiesen und eben damit sich *selbst* gesetzt, sich als ihres eigenen Inhalts mächtig bewährt hat. Diese Selbstgewähr der absoluten Macht des Seyns ist die Gottheit in dem ewigen Faktum der Schöpfung. Gottes erste wesenhafte Bestimmung fällt daher mit seiner Allmacht zusammen.

b) Allgegenwart.

In der Schöpfung stellt sich die ewige Selbstvermittelung des Göttlichen als des absoluten Geistes dar, d. h. Gott existirt nur insofern als ewig substanzielle Geistesabsolutheit, als er in der ewigen Weltobjektivirung seine absolute ewige Subjektivität hat.*) Dieses Verhältniss Gottes zur Welt fodert somit, dass er die ganze Universalität der Dinge nach ihrem Unterschiede und ihrer Einheit als seine nothwendige Gegenständlichkeit unablässig setzen müsse. Er muss Alles und Jegliches als den Stoff seiner Freiheit sich vergegenwärtigen, um selbst absolut frei zu seyn. Auf diese Weise ist, wie bereits weiter oben dargethan worden, Gott wahrhaft in den Dingen, d. h. in ewig immanenter Einheit mit ihnen. Hierin besteht seine Allgegenwart. Was immer ist und wie es ist, es ist für Gott, damit er sey. Es ist aber für Gott nicht, indem es in ihm aufgeht, sondern gerade indem es als selbstständige Realität vor ihm beharrt. Denn nur in diesem Beharren bildet es die wahre Objektivität der göttlich-absoluten Subjektivität. Es ist der Dinge ewige Bestimmung und Wesenheit, selbstbeharrlich real zu seyn, damit eine subjektive Realität ihm gegenüber sey. Denn das Subjekt kann

*) Dass diese ewige Selbstvermittelung Gottes nicht dahin zu erklären sey, dass Gott sich erst in einem sogenannten Weltprocesse selbst mache, erst zum Absoluten successiv werden müsse, und nicht vielmehr von Ewigkeit her das Absolute sey, ist aus der ganzen Theorie ersichtlich. Jene Selbstvermittelung kann blos bedeuten, dass Gott nur dadurch Gott sey, dass er von Ewigkeit her die Welt als seinen nothwendigen Gegenstand affirmirt.

nur real seyn, wenn auch sein Objekt eine Realität ist. An einer verschwindenden, einer unselbstständigen Objektivität kann sich keine Subjektivität als Freiheit realisiren. Diesem nach besteht die Welt in ihrer Wesenheit blos insofern, als sie der ewigen Gottessubjektivität sich objektiv präsent darbietet und von dieser in jener Präsenz überall und stets als ihr Objekt gesetzt wird. Die zweite Bestimmung der Gottheit aus dem Standpunkte der Schöpfung ist also die der Allgegenwart.

c) Die Allwissenheit.

Die Subjektivität, der Geist, ist keine blose Existenz gegenüber dem Objekte, sondern fodert wesentlich, dass das Objekt als eine auf die Subjektivität bezügliche Realität von dieser selbst genommen werde. Damit also die Subjektivität, der Geist, sey, muss er die Objektivität als seine nothwendige Bestimmtheit auf sich beziehen. Dadurch erst findet sich das Seyn in seinen eigenen Bestimmungen als seine eigene Selbstheit, es erlangt seinen Begriff. Hierin besteht aber im Allgemeinen das Wissen. Oder das Wissen gehört zur Wesenheit des Geistes. Das Göttliche als die absolute Subjektivität, als der absolute Geist, muss daher vermöge seines reinen Wesens die Universalität der Dinge nach allen ihren Momenten als seine Bestimmtheit von *sich aus* auf sich beziehen. Er muss die substanzielle Unendlichkeit des Vielen als die nothwendige *Bedingung* seiner eigenen substanziellen Absolutheit selbstdenken, sich als den ewigen Grund und als das ewige Resultat aller substanziellen Besonderheiten auffassen und schlechthin affirmiren. Hierin besteht seine Allwissenheit. Gott muss erkennen, nicht blos, dass Jedes für

ihn ist, sondern auch in welcher Beziehung es für ihn ist, welche Bestimmung seiner es ausmacht, somit welche Wesenheit demselben nach Massgabe des universellen Systems von Ewigkeit her zukommt.

Die Allwissenheit schliesst daher die Vorsehung als ihr nothwendiges Moment ein. Diese besteht darin, dass eines jeden Wesens Bezug zum Göttlichen, somit auch seine Stellung, seine Bestimmung vom Göttlichen anerkannt wird. Vorzüglich aber erscheint die Allwissenheit in Beziehung auf die geistigen Existenzen in der Form der Vorsehung. Denn hier hat das Göttliche gleichsam seine eigenen endlichen Selbstheiten, welche sein absolutes Selbstbewusstseyn und Wissen in sich in relativer Beschränktheit nachbilden und somit auch sein absolutes Wissen als ein Wissen ihrer eigenen Verhältnisse und Schicksale anerkennen können. Die Vorsehung ist der ewige absolute Begriff des ewigen absoluten ursprünglichen Zusammenhangs aller Dinge, sowohl in Bezug auf sich selbst, als auch in Bezug auf das Göttliche. Durch die Vorsehung wird in der Wirklichkeit nichts geändert, wohl aber ist sie für den endlichen Geist die Bürgschaft seiner unendlichen subjektiven Geltung. *)

Mit der Allwissenheit und Vorsehung wird die Schöpfung in ihrem eigenthümlichen Begriffskreise begrenzt. Die theologische Betrachtung des

*) Dass diese Bestimmtheit des Göttlichen keine blose Abstraktion von der menschlichen sey, ergiebt sich aus der ganzen Deduktion. Uebrigens mag hier beiläufig bemerkt werden, dass das Wesen des Menschlichen allerdings im Göttlichen als Moment vorkommen müsse, insofern Gott Geist ist wie der Mensch.

Geistes geht hiermit von der antithetischen Bestimmungsstufe zu der synthetischen über, von dem Begriffe der Schöpfung zu dem der Offenbarung.

C.

Die Offenbarung.

Das Göttliche ist die rein absolute Substantialisirung des Seyns, hiermit die ewige Hypostase der unendlichen Wahrheit desselben. In ihm ist die reine Wahrheit des Seyns, weil dieses in ihm seine absolute Vermittelung zur Existenz der absoluten Geistigkeit hat. Denn da der Geist das Seyn ist, insofern es seinen eigenen Inhalt, seine Bestimmtheit, kurz sich selbst erfasst; so beruhet im Geistigen auch die Wahrheit des Seyns. Der absolute Geist besitzt somit alle Wahrheit. Sie bildet seinen Inhalt, seine Wirklichkeit. Die Wahrheit, wie sie die endlichen Geister haben, ist nur insofern Wahrheit, als sie sich in der absoluten göttlichen Wahrheit verunendlicht und durch dieselbe zu bestimmen strebt. Hinwiederum kann aber auch das Göttliche nur so gewiss die reine ewige unendliche Wahrheit seyn, als es sich in der Gemeinschaft aller geistigen Existenzen setzt und in der geistigen Welt selbst darstellt. Denn das Göttliche ist nur dadurch unendlicher Geist, absolute Subjektivität, dass es sich auf alle endlichen Geister bezieht und sie als wesentliche substanzielle Selbstheiten anerkennt. Die Wahrheit ist die mit der Objektivität identische Selbstbestimmtheit der Subjektivität. Sowenig nun das Göttliche selbst eine abstrakte isolirte subjektive Existenz allen andern Geistern gegenüber bildet, ebensowenig kann es seine unendliche Wahrheit in

solcher abstrakter bezugloser Selbstisolirung besitzen. Seine Wahrheit verunendlicht sich in der Affirmation der Wahrheitsstrebungen aller endlichen Subjektivitäten. Das Göttliche muss somit nach ewiger Nothwendigkeit seines eigenen Wesens die absolute Wahrheit in der geistigen Welt darstellen, worin eben die Offenbarung beruhet. Diese ist somit die innerste Selbsteinigung der göttlichen absoluten Existenz und der göttlichen absoluten Selbstbeziehung auf die Welt, welche sich in der Schöpfung bewährt. In der Offenbarung hat somit das Göttliche allerdings die ewige Synthese seines Begriffes, damit die volle reine Selbstbestimmtheit. In ihr ist Gott der Geist der Geister, die unendliche Aufnahme des geistigen Daseyns in sein eigenes Seyn, hiermit die freie Selbstaffirmation seiner als des ewigen Resultats und Princips seiner selbst.*)

Die Offenbarung Gottes ist daher keine abstrakt-äusserliche Mittheilung Gottes an die endliche Geistesexistenz, sondern die immanente Vermittelung des Bewusstseyns von der Absolutheit des Göttlichen in der Geisteswelt, die Verunendlichung des endlichen Bewusstseyns durch die

*) Es liesse sich das Göttliche nach der oben dargelegten dreifachen Beziehung, nämlich als Gottheit, als Schöpfung und Offenbarung wohl in der Form der Dreieinigkeit darstellen, sollte hier nicht von jeder Parallelisirung mit irgend einer dogmatischen Lehre abgesehen werden. Nur dieses mag nicht blos hinsichtlich obiger Auffassung des Göttlichen, sondern hinsichtlich der ganzen Theorie bemerkt werden, dass der Begriff überhaupt und im besondern die dreifache Bestimmungsweise der Thesis, Antithesis und der Synthesis fodert, wofern er sich in seiner logischen Bedeutung und Wahrheit vollenden soll. Vgl. diese II. Abtheil., S. 35 ff.

Erkenntniss der nothwendigen Hypostasirung aller endlichen Geistespositionen für die absolute Geistesexistenz des Göttlichen. Die Offenbarung muss hiermit als ein ewiger Akt des Göttlichen gedacht werden, welcher indess in der Welt der geistigen Wesen in verschiedenen Formen zu bestimmter Erscheinung kommt und sich darin kund giebt, dass das endliche Selbstbewusstseyn inne wird, dass die Welt mit all ihren Verhältnissen durch die höchste göttliche Geistigkeit erst Bedeutung für die freie Strebung endlicher Geister erhalte, dass somit eine absolute Vernunft die besondern Vernunftexistenzen als nothwendige Beziehungsmomente für sie selbst, eben als endliche Repräsentationen ihrer absoluten Unendlichkeit verbinde und so in ihnen das Bewusstseyn vermittele, Bestimmungen (gleichsam Theilnahmen) des Göttlichen zu seyn und dadurch selbst unendliche Bedeutung in ihrer endlichen (beschränkten) Existenz zu erhalten. Indem aber dieses Bewusstseyn in den endlichen Geistesexistenzen durch die ewige Beziehung des Göttlichen auf sie entsteht, hat das Göttliche selbst sein unendlich-erfülltes Selbstbewusstseyn. Oder Gott muss sich in dem endlichen Geisterreiche offenbaren, um seine eigene unendliche Selbstwissenschaft, seinen absoluten Begriff an und für sich selber zu haben. Eben darum aber ist auch alle göttliche Offenbarung eine ewige, denn das Göttliche kann nie ohne seinen absoluten Begriff seyn, weil dieser gerade sein eigenstes Wesen ausmacht. In der Existenz endlicher Geister tritt diese Offenbarung nach dem Standpunkte ihrer existenziellen Beschränktheit successiv und in verschiedenen Formen hervor, weil hier alles Ewige, die ganze Unendlichkeit des Seyns nur in den Formen der Besonderung zum Begriffe gelangen kann.

Die Weise dieser Offenbarung muss nun nach dem systematisch-immanenten Verhältnisse der Geisterwelt selbst eine dreifache seyn. Denn dieses System gründet auf der Existenz endlicher Geistessingularitäten, es erhebt sich zur Gemeinschaft des geistigen Lebens und hat in der Weltgeschichte seine universelle Einheit. Die Offenbarung ist diesemnach eine individuelle, eine kirchliche und eine weltgeschichtliche. Sowie indess diese Unterschiede im Systeme des Geisterreiches selbst nicht abstrakt bestehen, sondern in ewiger Kontinuität; so können auch jene drei Offenbarungsweisen des Göttlichen nicht in isolirter Selbstständigkeit bestehen und gedacht werden. Das Göttliche als solches setzt seinen ewigen Offenbarungsakt simultan in der Einheit aller drei Formen, allein dieser ewig-unendliche Akt wird in der Welt der endlichen Geister selbst nur partikulär und in endlicher Bestimmtheit erkannt. Daher erscheint das Göttliche oft vorzugsweise in der Totalität des Bewusstseyns eines Volks, oft in besondern Epochen der Weltgeschichte, oft in einzelnen Personen, die das Bewusstseyn des Göttlichen, welches in einem Volke oder in einer welthistorischen Zeitlage auf unbestimmte Weise oder auch in unterschiedlichen Positionen vorhanden ist, gleichsam in sich koncentriren und es, in seinen gegensätzlichen Unterschieden ausgeglichen, darstellen.

Es muss und wird demnach, wie mannichfach auch der geistige Partikularismus sich zu isoliren streben mag, die Offenbarung eine ewige Wirklichkeit haben. Sie bethätiget die nothwendige Einheit Gottes und der Geister. Uebrigens ist sie, wie Gott selbst, sowohl immanent als transcendent, also gewissermassen natürlich und übernatürlich.

Oder vielmehr sie ist nur insofern übernatürlich, als sie natürlich ist. Denn sowie Gott nur der absolute Geist ist, indem er alle endlichen Geistespositionen als seine wesenhaften Voraussetzungen hat und sie als seine substanziell verwandten Momente auf sich bezieht, sie als solche setzt; so kann er auch nur dadurch sich selbst und der Geisteswelt offenbar seyn, dass er in den besondern Geistesexistenzen jene seine Beziehung und Selbstaffirmation zum besondern Bewusstseyn bringt. Natürlich also ist die Offenbarung einerseits, insofern die endlichen Geistesexistenzen mit der göttlichen in substanzieller Verwandtschaft stehen und eben deswegen der Offenbarung des Göttlichen zugänglich sind, andererseits insofern das Göttliche selbst mit demselben in einem ewig bestimmten nothwendigen Substanzialnexus steht. Uebernatürlich aber ist die Offenbarung darin, dass sie nicht in einer selbstständigen und gegen das Göttliche sich abstrakt verhaltenden Entwickelung des endlichen Bewusstseyns beruhet, sondern durch die ewige Einwirkung Gottes stattfindet. Die Offenbarung ist nun auch zugleich die ewige Erlösung der endlichen Geister; denn durch sie werden diese eigentlich von ihrer reinen endlichen Beschränkung befreit und zur Theilnahme an der göttlichen Absolutheit bestimmt. Die ganze Geschichte der Menschheit kann insofern als eine Geschichte der Erlösung aufgefasst werden. Diese Geschichte aber geht über das Diesseits erdlicher Wirklichkeit hinaus; sowie denn die Weltgeschichte überhaupt keine blose Geschichte des irdischen Menschengeschlechts ist, sondern die Geschichte der Idee in ihrer endlich-unendlichen Universal-Totalität, welche indess in der diesseitig-menschlichen den ewigen Typus ihrer Bestimmung hat.

Mit der Offenbarung tritt also das Göttliche ganz eigentlich in das Menschliche ein, oder dieses hat in der Offenbarung das Bewusstseyn seiner Wesenbeziehung zu Gott. Hiermit entsteht die Religion, in welcher das Göttliche den bestimmten Ausdruck seiner Weltbeziehung erhält, also sich gleichsam objektiv konstruirt.

D.

Die Religion.

Das Göttliche ist kein bloser abstrakter Begriff, sondern eine wirkliche Existenz. Als solche muss es sich objektiv selbstbethätigen und zwar, da es absoluter Geist ist, auch in geistiger Weise. Diese Selbstbethätigung Gottes kann ferner keine blose abstrakte Gottesbethätigung bleiben, sondern muss eine göttliche Bethätigung in der freien Selbstthat der Geister werden. Denn Gott ist nicht ein den endlichen Geistern äusserlicher Geist, sondern in substanzieller Verwandtschaft mit ihnen. Er kann sich daher nicht blos äusserlich für sie offenbaren, sondern seine Offenbarung muss in ihrer Existenz selbst zur Existenz werden. Diese existenzielle Erscheinung der göttlichen Offenbarung in den Existenzen der Geisterwelt, diese Bethätigung des Göttlichen in der Selbstthat der endlichen Geister ist die Religion. Näher würde also die Religion als das Daseyn des Göttlichen im Elemente der endlich-geistigen Weltwirklichkeit zu bezeichnen seyn. In ihr giebt sich die endliche Geistesexistenz an das Göttliche hin, weil es in und an ihm seine ewige unendliche Selbstheit hat, weil es seine substanzielle Verwandtschaft mit ihm in

dem Wesen seiner Existenz setzt. Die Religion ist daher kein bloses Wissen von Gott, sondern ein Leben und Daseyn mit dem Göttlichen. Sie ist Glauben, d. h. ein selbstfreies Vereinen der endlichen Geistesexistenz mit der absoluten göttlichen gerade wegen des Innewerdens der ewigen substanziellen Verwandtschaft. Keine Religion ohne Glauben; er ist ihr Wesen und ihr Gehalt. Der Glaube schliesst das Wissen nicht aus; er nimmt dieses vielmehr als seine Vermittelung. Er ist die Existenzialisirung des Wissens von Gott, weil er die subjektive Existenzialisirung der göttlichen Offenbarung ist. Ebensowenig schliesst der Glaube das sittliche Moment aus, vielmehr bildet dieses ein wesentliches Ingredienz desselben. Allein nicht in abstrakter Reflexion ist das Sittliche ein Element des Glaubens, sondern als eine in ihm gelegene unmittelbare Bestimmung. Der Glaube als die wirkliche Religion macht die Herz allerdings allein selig, d. h. er allein ist die immanente Einheit der endlichen Geistesexistenz und der absolut-unendlichen Existenz Gottes. Er nährt sich von Allem, was den Geist wahrhaft frei macht, von Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst; aber umgekehrt giebt er auch Allem wieder um die innerste Weihe. Im Glauben ist der Mensch frei, weil er sich selbst auf die göttliche Absolutheit bezieht, und demüthig, weil er nur in Abhängigkeit von dieser Beziehung die unendliche Selbstheit seiner endlichen Existenz setzen kann. So wahr also ein Gott ist, so nothwendig ist die Religion. Sie ist nothwendig durch Gott selbst und durch die Endlichkeit der Geister. Die reine Form der Religion in der menschlichen Bestimmtheit ist die Frömmigkeit. Diese umschliesst alle Seiten der religiösen Erschei-

und wird hiermit ganz eigentlich die Form des religiösen Lebens überhaupt.

Der Begriff der Religion in dieser seiner Allgemeinheit enthält indess nur das Wesen der Sache schlechthin. In dieser schlechthin gedachten Wesenheit ist aber die Religion nicht wirklich; und doch gehört die nothwendige Form ihrer Wirklichkeit zu ihrem vollen und wahren Begriffe. Oder die Religion kann (wie Staat, Recht und Kunst) nicht unmittelbar allgemein seyn, was sie ist, sondern nur unter den Bedingungen daseynlicher Selbstverwirklichung des endlichen Geistes. Diese Bedingungen sind aber einerseits die verschiedenen subjektiv-objektiven Modifikationen der Geistesdarstellung in und für sich, dann das Gesetz der subjektiven Metamorphose. Dieses macht sich in allen Modifikationen der Geisteswirklichkeit geltend und muss deshalb auch hier in Beziehung auf die religiöse Wirklichkeit besonders beachtet werden.*)

Die subjektive Metamorphose hat jedoch diese Bedeutung, dass sich der Geist zuerst nothwendig als unmittelbar mit der Natur setzt, worin er seine einfache sinnliche Thesis hat, dass er sich sodann in seinem subjektiven Unterschiede von der natürlichen Objektivität affirmirt, worin seine abstrakte Antithese besteht, und dass er sich endlich in der immanenten Einheit seiner subjektiven Allgemeinheit und der singulär-konkreten Objektivität erfasst, womit er seine selbstvermittelte freie Synthese darstellt. Diesemnach muss es auch drei Hauptstufen der Religionswirklichkeit geben, welche sich bezeich-

*) S. Abth. I, S. 131 ff.

nen lassen als Naturreligion, als Anthropismus und als Idealreligion. Welchen besondern Charakter eine Religion in ihren sonstigen Formen, Verhältnissen und Modifikationen auch annehmen mag, immer wird sie unter der Kategorie einer jener Stufen stehen und darnach typisch bestimmt seyn. In der Geschichte erscheinen jene Stufen in immanenter Gegenseitigkeit, und es kann das volle Wesen der Religion, wie es sich in der Idealreligion (welche das Christenthum seinem Grunde nach darstellen will) verwirklicht, ohne jene Immanenz weder daseyn, noch begriffen werden. — In der Religion geht also der endlich-wirkliche Geist in die Einheit mit Gott ein, und der Geist Gottes tritt durch sie in die Weltwirklichkeit. Das Daseyn des Geistes hat in ihr wie seinen Abschluss so seinen Frieden.

RETURN TO ⟶ **CIRCULATION DEPARTMENT**
202 Main Library

LOAN PERIOD 1 **HOME USE**	2	3
4	5	6

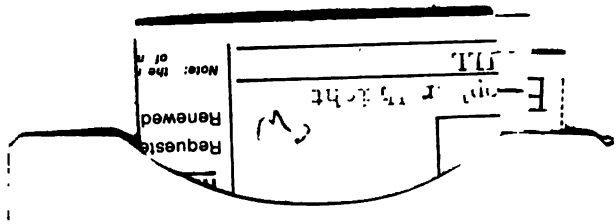
ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS
Renewals and Recharges may be made 4 days prior to the due date.
Books may be Renewed by calling 642-3405.

DUE AS STAMPED BELOW

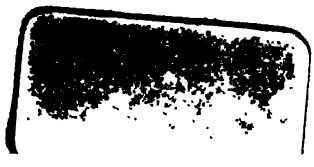
INTERLIBRARY LOAN
NOV 4 - 1987
UNIV. OF CALIF., BERK.

FORM NO. DD6, UNIVERSITY OF CALIFORNIA, BERKELEY
BERKELEY, CA 94720

YC136953



719251

BD23
H5

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY